A. Liesching & Co. in Stuttgart
Buch- & Antiquarhandlung
Lange Strafse No. 6 u. im Königsbau No. 21
besitzen nicht blos ein sehr grofses antiquarisches Lager, sondern liefern auch alle neuen Bücher aus allen Fächern u. in allen Sprachen. Schul- u. Lehrbücher, griech. und römische Classiker, Lexica, Grammatiken, Atlanten etc. sind stets in neuen u. gebrauchten Exemplaren bei denselben vorräthig.

B. G. Prot.
124/1

M. Bz. D./320. 2.-

[illegible]

Des
Propheten Jesaja
Weissagungen.

Chronologisch geordnet,
übersetzt und erklärt

von

Carl Ludwig Hendewerk,

Doctor der Philosophie, Licentiat der Theologie und Privatdocent
an der Universität zu Königsberg.

Erster Theil.

Die protojesajanischen Weissagungen.

Königsberg,

Verlag der Gebrüder Bornträger.

1838.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

Alle wissenschaftliche Exegese hat zur Aufgabe, den Sinn, welchen ein Schriftsteller mit seinen Worten nach *seinem* Bewusstsein und *seinem* Verstande verband, *gesetzmässig* d. h. den Gesetzen der Psychologie, Grammatik und Historie vollkommen angemessen ans Licht zu fördern. In Folge dieser Aufgabe hat die wissenschaftliche Exegese zur nothwendigen Voraussetzung, dass die von ihr erwählten Schriftsteller einen bestimmten, ihnen selbst ganz klar bewussten Sinn mit ihren Worten unzweifelhaft verbunden haben. Diese nothwendige Voraussetzung wird aber ganz besonders bei einem Schriftsteller von hoher sittlicher Würde gemacht werden müssen, da diese Würde es nothwendig mit sich bringt und dadurch bedingt ist, dass jedes Wort mit klarem Selbstbewusstsein, mit ungetrübtem Verstande gesprochen und geschrieben wird; denn jedes Wort ist eine That und ohne ein klares Bewusstsein dessen, was man thut, ist sittliche Würde nicht denkbar.

Demnach muss es dem biblischen Exegeten schon um der Möglichkeit einer *wissenschaftlichen* Exegese des Alten Testamentes willen als ganz unstatthaft erschei-

nen, wenn *Hengstenberg* die prophetischen Reden des A. T. als Erzeugnisse einer *solchen* Ekstase darstellt, „in der das verständige Bewusstsein zurücktrat und das *ganze* Selbstleben durch eine *gewaltsame* Wirkung des göttlichen Geistes *unterdrückt* und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde.” Durch eine solche Ansicht von der alttestamentlichen Prophetie und Offenbarung wird nicht nur die persönliche Würde jener heiligen Männer völlig aufgehoben, sondern auch eine wissenschaftliche Exegese rein unmöglich gemacht, zumal wenn man mit *Hengstenberg* die Propheten auch nicht einmal da, wo sie die Bilder ihrer Anschauung selber *erklären*, ihr verständiges Bewusstsein haben lässt, sondern es ihnen auch selbst dann noch mit Entschiedenheit abspricht, indem man sagt: „die auf die Vision *gewöhnlich* folgende *Erklärung* derselben gehört *ebenso* noch der (bewusstlosen) Ekstasis an, wie die Vision selbst.” Die natürliche Folge dieser *gläubigen* Ansicht ist die Behauptung, dass die Propheten auch selbst dann, wenn sie endlich einmal wieder zu ihrem Verstande und Bewusstsein gekommen waren, von dem „*Inhalte*” ihrer prophetischen Reden sich *gar keine*, oder wie *Hengstenberg* mildernd sagt: „keine ganz deutliche Vorstellung” gemacht haben und machen konnten.

Durch solche Voraussetzungen und Behauptungen gewinnt der Exeget zwar den freiesten Spielraum für seine Gläubigkeit, dieselbe entferne sich auch noch so weit von aller Vernunft und Sittlichkeit, seine Exegese aber verliert auch allen wissenschaftlichen Werth und sinkt nur zu leicht zu einer ganz willkürlichen Deutelei herab. Macht jedoch ein Exeget bei solchen Voraussetzungen und Behauptungen, so wie bei dem eigenen obschon sehr milde ausgedrückten Bekenntnisse, dass von dem Inhalte der Weissagungen, welchen *er* gefunden hat, die Propheten selber „keine ganz deutliche Vorstellung gehabt haben”, doch noch auf Wissenschaftlichkeit in seiner Exegese Anspruch, so zeigt er dadurch

nur, dass er von wissenschaftlicher Exegese noch keinen Begriff hat, sich von ihr noch „keine ganz deutliche Vorstellung" machen kann.

Indem die wissenschaftliche Exegese vollkommen gesetzmässig verfährt und durchaus keine Willkür gestattet, ist sie zugleich in Allem vollkommen consequent und erkennt eben darum nur solche exegetische Bestimmungen als gesetzlich an, welche eine consequente Durchführung und Anwendung zulassen, während die unwissenschaftliche Exegese auch solche gesetzliche Bestimmungen macht, die bei einiger Consequenz bald hier bald da zu einer so handgreiflichen Ungereimtheit führen, dass sie dann sogar von ihr selber nicht befolgt werden. Wenn z. B. *Hengstenberg* zu Jes. 7, 14. sagt: „Wären auch sonst keine Gründe vorhanden (wie sie denn wirklich gänzlich fehlen), so würde doch schon bloss die Stelle Matth. 1, 22. zum Erweise der Richtigkeit der gegebenen Erklärung hinreichen —" so stellt er dadurch das exegetische Gesetz auf, dass die neutestamentliche Auffassung einer alttestamentlichen Stelle über die „Richtigkeit der gegebenen Erklärung" entscheidet. Aber bei Jes. 8, 14. können ihn auch nicht einmal *drei* Stellen des N. T. zu einer gleichen Erklärung vermögen und noch weniger „über die Richtigkeit der gegebenen Erklärung" entscheiden, so dass er jenes aufgestellte Gesetz hier selber faktisch verwirft und durch diese seine Inconsequenz die Ungültigkeit desselben ganz deutlich bezeichnet. Eine nicht geringere Inconsequenz und Willkür der unwissenschaftlichen Exegese ist es, wenn *Hengstenberg* in seiner Christologie zuerst die Annahme *eines* Sinnes als exegetisches Gesetz aufstellt, indem er von „der *unnatürlichen* Annahme eines doppelten Sinnes, welche der Willkür den freiesten Spielraum eröffnet," sehr angemessen spricht, und dennoch schon nach einigen Seiten das Gegentheil als exegetisches Gesetz bestimmt, indem er bemerkt: „Nur *muss* man zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die

Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben beabsichtigte." Da nun nimmermehr das „*Unnatürliche*" zugleich ein „*Muss*" sein kann, so gilt für die wissenschaftliche Exegese zur Behauptung ihrer vollkommenen Consequenz nur die erste Angabe *Hengst.*'s als eine richtige gesetzliche Bestimmung. Gesteht aber ein Exeget selber, dass er ungeachtet der von ihm selber bezeichneten Unnatürlichkeit eines Doppelsinnes dennoch einen solchen zwiefachen Sinn „wohl unterscheiden *muss*," um zu gewissen Deutungen zu gelangen, so charakterisirt er hierdurch selber diese seine Deutungen als unwissenschaftlich.

An die strenge Gesetzmässigkeit und Consequenz der wissenschaftlichen Exegese schliesst sich die grössseste Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit enge an, denn die Wissenschaft kann ohne sie nicht bestehn und darum ist für sie auch nicht das Geringste eine bedeutungslose Kleinigkeit. Man denke nur an die Kleinigkeit, welche einem *Kepler* fehlte. „Acht Minuten fehlten ihm, um welche seine Berechnung der Bewegung des Mars an einer gewissen Stelle abwich von der Beobachtung. Der Deckmantel menschlicher Schwäche hätte nun die acht Minuten wohl einhüllen können, aber sie liessen ihm keine Ruhe. Die ganze Astronomie musste durchsucht, die schöne Harmonie, die man schon zu besitzen sich einbildete (vergl. *Hengst.*'s Christol. I, 1. Cap. 5.), musste aufgegeben, alle Begriffe von der Bahn des Planeten und vom Gesetze seines Umlaufs mussten theils verändert, theils ganz neu geschaffen werden. „„*Sola igitur haec octo minuta viam praeiverunt ad totam Astronomiam reformandam.*"" *Herbart.*

Auch die biblische Exegese muss sich eine solche Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit zum Gesetz machen und in dieser Beziehung Alles sehr sorgfältig vermeiden, was ihr den Charakter der strengen Wissenschaftlichkeit nothwendig rauben muss. Dieses geschieht sofort, wenn

der Exeget sich offenbare Unwahrheiten erlaubt. So z. B. sagt *Hengstenberg* bei seinem Erweise der Authentie des deuterojesajanischen Theils C. 40—66. unter Anderm auch: „Im N. T. wird Jesaias als Verfasser genannt, *so oft* eine Stelle aus dem 2ten Theile citirt wird." Wer aber mit dem N. T. nur einiger Maassen bekannt ist, muss sogleich sehen, eine wie grosse Unrichtigkeit in jenem „*so oft*" enthalten ist, denn die genauere Beobachtung ergiebt, dass Jesaja's Namen an mehr als zwanzig Stellen des N. T. bei solchen Citationen aus dem 2ten Theil des Buches Jesaja nicht genannt wird und nur an einigen wenigen vorkommt. Das konnte und musste *Hengst.* wissen und daher verräth jenes „*so oft*" eine so geringe Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie sie die Wissenschaft durchaus nicht verträgt. Sodann verlangt die Gewissenhaftigkeit des Exegeten, dass er stets auf den Grundtext zurückgeht und sich nicht an eine Uebersetzung hält, zumal wenn dieselbe in der herbeigezogenen Stelle geradezu falsch ist. So z. B. führt *Hengstenb.* bei seinem Beweise, dass sich die alttestamentlichen Propheten *ebenso* wie die heidnischen Seher in einer ganz bewusstlosen ἔκστασις befanden, auch an, dass „schon die LXX. sich *Gen.* 15, 12. dieses Ausdrucks bedienen." Aber für welchen hebräischen? frägt sogleich die wissenschaftliche Exegese. Stellen wir nun die erforderliche Beobachtung an, so finden wir: für תַּרְדֵּמָה *tiefer Schlaf.* Die Uebersetzung der LXX. ist also unrichtig und das musste *Hengst.* wissen, so dass seine Berufung auf diesen Ausdruck der LXX. wieder eine sehr geringe Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit verräth. Uebrigens verfiel nach den LXX. auch schon Adam in eine ἔκστασις, nach dem hebräischen Grundtext aber in eine תַּרְדֵּמָה. Demnach hätte *Hengst.* auch in der unrichtigen Uebersetzung von 1 Mos. 2, 21. einen angemessenen Beleg für seine Behauptung finden können und dieselbe anführen müssen. Bei völliger Unkenntniss derselben aber hätte er nachsehen sollen, wo die LXX. auch sonst noch sich des Ausdruckes

ἔκστασις für תַּרְדֵּמָה bedienen, um darnach zu ermessen, ob dieser ihr Ausdruck der Anführung werth ist, oder wohl gar als Beleg gebraucht werden kann.

Sodann erfordert es die Genauigkeit der Wissenschaft, dass der Exeget sich keiner Verfälschung schuldig macht, indem er die Angaben in einzelnen Stellen und die Bedeutungen einzelner Worte nicht so verändert, wie es ihm für andere Zwecke erforderlich scheint. Denn wenn *Hengstenberg* bei der Begriffsbestimmung eines אות oder *Wahrzeichens* sagt: „So z. B. giebt Gott dem Mose Exod. 3, 12. zum Zeichen der sicher zu bewirkenden Befreiung aus Aegypten" u. s. w.. so findet die einfache Beobachtung, dass mit ausdrücklichen Worten die subjective Gewissheit des Moses über seine wirklich göttliche Sendung, nicht aber die Gewissheit jener Befreiung aus Aegypten als der Zweck jenes Wahrzeichens in jener Stelle angegeben wird. Diese göttliche Sendung und jene Befreiung ist gar sehr verschieden, denn nicht jeder Befreier ist ein göttlicher Gesandter. Diese Verschiedenheit wiederum ist für die richtige Begriffsbestimmung eines אות sehr wichtig, denn es ist die einzige, welche *Hengst.* mit einem Schein von Wahrheit für seine Ansicht von den Wahrzeichen hat auftreiben können. Diese Begriffsbestimmung eines Wahrzeichens endlich ist für das richtige Verständniss von Jes. 7, 14. höchst bedeutsam und eben darum schiebt *Hengst.* dem in Exod. 3, 12. gegebenen Wahrzeichen einen ganz andern Sinn und Zweck unter, als es nach den ausdrücklichen Worten jener Stelle wirklich hat. Ein solches Verfahren verträgt sich nicht mit strenger Gewissenhaftigkeit und wissenschaftlicher Genauigkeit, denn „in dem Gebiet der Gelehrsamkeit beruht das Wesen der Verfälschung nicht bloss darin, dass geradezu die Urkunden, aus denen zu schöpfen ist, verfälscht werden; sondern auch in einer absichtlich willkürlichen, für bestimmte Zwecke berechneten Benutzung der Urkunden." Nach dieser sehr richtigen Angabe *P. F. Stuhr's* wird man leicht wissen,

was davon zu halten ist, wenn z. B. *Hengstenberg* sagt: „zuweilen wurde der innere Kampf des Göttlichen mit dem Menschlichen so gross, dass die Propheten *sich die Kleider vom Leibe rissen*; vrgl. 1 Sam. 19, 24., wo es von Saul heisst, auch er, nicht weniger als die übrigen Propheten, habe seine Kleider *ausgezogen.*" Dass das *Ausziehn* der Kleider, wie es wirklich im Grundtext steht, und das *Reissen* derselben *vom Leibe*, was *Hengstenberg* dafür substituirt, nicht ein und dasselbe ist, bemerkt ein Jeder wohl leicht. Der Verstandlose, der Wahnsinnige *reisst* sich wohl die Kleider *vom Leibe*, wer aber bei Verstande und sich seiner klar bewusst ist, zieht sie sich, wann er es will, vernünftiger Weise aus, so dass wir aus diesem Ausziehn (פָּשַׁט) ersehen, Saul und seine Gefährten waren nach jener Stelle keineswegs in einem verstand- und bewusstlosen Zustande. Da jedoch *Hengstenberg* dieses für seinen Zweck haben will und haben muss, so müssen sie sich auch die Kleider *vom Leibe reissen*, obschon gar nichts davon geschrieben steht, so dass auch hier die „für bestimmte Zwecke berechnete Benutzung" die Verfälschung einer urkundlichen Stelle zur Folge gehabt hat. Ausserdem waren jene Gefährten des Saul eben so wenig wie dieser selber eigentliche „Propheten", oder gar solche Propheten wie Jesaja, Jeremia u. s. w., sondern sie waren blosse Prophetenschüler oder junge Leute, die von Samuel erst zu Propheten herangebildet wurden. Wenn also *Hengstenberg* dieselben schon zu „Propheten" macht, um ihre Zustände auch auf Männer wie Jesaja, Jeremia u. s. w. übertragen zu können, so mag die wissenschaftliche Exegese zusehen, ob sie nicht auch dieses für eine Verfälschung auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft erklären müsse. Junge Leute, denn das waren jene vermeintlichen „Propheten" nebst Saul ohne Zweifel, gerathen mitunter wohl leicht in eine solche Ekstase, dass sie darüber ihren Verstand verlieren, aber Männer wie Jesaja, Jeremia, die in all ihrem Thun und Reden eine so ruhige Klarheit, eine so nüchterne Besonnenheit, einen

so festen Charakter, eine so hohe sittliche Würde an den Tag legen, solche *Männer* verlieren schon nicht so leicht ihren männlichen Verstand, am Allerwenigsten aber, wenn sie im Namen Gottes reden, und daher ist es eine sehr übel berechnete Benutzung jener Stelle, wenn aus ihr der Geistes- und Gemüthszustand erwiesen werden soll, in welchem die schriftstellerischen Propheten ihre divinatorischen Reden hervorbrachten.

Endlich aber muss die wissenschaftliche Exegese ihre Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit auch darin zeigen, dass sie sich durchaus keiner Uebertreibungen schuldig macht. Wenn daher Jemand sagt: „Wir heben aus der *grossen Masse* von Beweisstellen, welche dieser Bemerkung zur Bestätigung dienen, nur einige wenige aus" und er bald darauf jene „grosse Masse" bis zu einer „Unzahl" steigert, so ist das ein ganz unwissenschaftliches Verfahren, durch welches nur zu leicht Sand in die Augen mancher Leichtgläubigen gestreut wird. Ist wirklich ein Reichthum von Beweisstellen für eine „Bemerkung" oder Behauptung vorhanden, welche von Andern geleugnet und bestritten wird, so müssen die vermeintlichen Beweisstellen wenigstens in blossen Zahlen nach den Capiteln und Versen angeführt und dadurch der wissenschaftlichen Prüfung übergeben werden, damit die Wahrheit oder Unwahrheit der „Bemerkung" endlich einmal entschieden werde; denn dieselbe ist wichtig und keineswegs so obenhin zu nehmen. Zeigt sich nun aber, dass aus der vermeintlich „grossen Masse" und völligen „Unzahl von Beweisstellen" nur einige wenige mit vieler Mühe beigebracht sind und erst durch eine absonderliche Deutung zu Beweisstellen gemacht werden sollen, keine einzige Stelle aber in blossen Zahlen angeführt wird, wie es doch sonst geschieht, dann ist die Uebertreibung um so übeler angebracht. Ebenso verhält es sich mit der Angabe *Hengstenberg's*, dass der Prophet Micha sich aus seiner Zeit versetzt, „zu der die davidische Königsfamilie noch be-

stand und *blühte*." Denn zur Zeit dieses Propheten *) wurde um 677 v. Chr. der König Manasse durch ein Heer Asarhaddon's als ein assyrischer Staatsgefangener *in Ketten* nach Babylon geführt (2 Chron. 33, 11. Mich. 4, 9—14. vrgl. Jes. 39, 7.). Ist das nun wohl die *Blüthe* eines Königshauses? Dennoch wird auch sie zum Beweise benutzt.

Die äusserste und auffallendste Entfernung von dem Geiste wissenschaftlicher Exegese ist es aber, wenn ein Exeget sein Gewissen in Folge einer gewissen Klugheit etwas weit macht, sich auf das viel weitere Gewissen Anderer beruft und durch Beides seine geringe Gewissenhaftigkeit zu rechtfertigen sucht. So z. B. sagt *Hengstenberg* in seinen Beiträgen zur Einleitung ins A. T. Bd. II. S. 226.: „Haben doch selbst die klassischen Philologen hier *ein viel weiteres Gewissen!* Von solchem Standpunkte (strenger Gewissenhaftigkeit) aus dürfte kein Astronom mehr von Aufgang und Untergang der Sonne reden. Das Jehovah wird bleiben, wir mögen Jahveh schreiben, so viel wir wollen. Deshalb thun wir *klüger*, auch Jehovah zu schreiben und uns mit Aufklärung der Sache zu begnügen." So beruft sich ein *gläu-*

*) Zwar lässt *A. Knobel* in seiner Darstellung des Prophetismus der Hebräer diesen Proph. Micha noch früher als den Jesaja seine prophetische Thätigkeit beschliessen, indem er sie in den Zeitraum von 750—720 v. Chr. setzt; aber Micha war ein *jüngerer* Zeitgenosse des Jesaja, und wenn daher schon dieser nach der Tradition noch unter Manasse soll thätig gewesen sein, so lässt sich solches von Micha gewiss noch viel eher schon gleich von vorne herein annehmen. Dass er jedoch auch wirklich noch unter diesem Könige geweissagt habe, „lässt sich nicht undeutlich aus dem Inhalte der Orakel schliessen." Diese Angabe thut *Theiner* (Die zwölf kl. Proph. S. 181.) viel genügender als *Knobel* die seinige dar. Darum dürfte *Hitzig* doch Recht haben, dass Jes. 2, 2—4. und Micha 4, 1—3. von einem ältern Propheten entlehnt seien, wenn derselbe auch nicht *Joel* sein kann.

biger Exeget unserer Zeit ganz offen und unverholen auf das vermeintlich viel weitere Gewissen Anderer, um auch für sich ein weites Gewissen in Anspruch nehmen zu können, ja er drückt durch jene Steigerung: „selbst die klassischen Philologen" die Meinung aus, dass die biblischen Philologen bei aller Gläubigkeit jenen sogenannten klassischen an Gewissenhaftigkeit weit weit nachstehen, und doch sollte bei wissenschaftlicher Erforschung der göttlichen Wahrheit in der Bibel und bei Männern von wahrhaftchristlichem Glauben die all rgrösseste Gewissenhaftigkeit stattfinden. Sie darf und soll nimmer einer äusserlichen Rücksicht und Klugheit geopfert werden, denn wer auf Kosten der Wahrheitsliebe sagen kann: „wir thun *klüger*", der ist nicht nur von der Wissenschaft, sondern auch vom wahren Glauben abgewichen, da derselbe durchaus nicht an die Unvertilgbarkeit und Ewigkeit dessen, was er als falsch erkannt hat, bloss darum glauben kann, weil es nun „einmal eingebürgert ist und sogar kirchliche Bedeutung gewonnen hat." *Luther*, ein *ächter* Gläubiger, kannte solche Gründe, solche Rücksichten, eine solche Klugheit nicht, er glaubte an die heilige Macht und den endlichen Sieg des allein Wahren und Richtigen, und trat so Vielem, das zu seiner Zeit auch „eingebürgert war und kirchliche Bedeutung gewonnen hatte", mit Nachdruck und Entschiedenheit entgegen. So muss auch der wissenschaftliche Exeget sich von jeder pseudogläubigen Klugheit frei erhalten und sich auch nicht von gewissen Gefühlen bestimmen lassen, wie das bei *Hengstenberg* der Fall ist, wenn er ebendaselbst sagt: „Man kann sich eines unangenehmen Gefühls nicht erwehren, wenn man z. B. in *Ewald's* Bearbeitung der Psalmen den Gebrauch des Jahveh so starr durchgeführt sieht." Diese Worte zeigen 1) dass die vermeintlich gläubigen Exegeten auch durch das, was sie als richtig erkannt haben, unangenehm afficirt werden können, während ihnen der Gebrauch dessen, was sie selber als unrichtig bezeichnen, mitunter angenehm ist, 2) dass bei ihnen nicht sowohl die richtige

Erkenntniss, die bessere Ueberzeugung, sondern vielmehr das angenehme Gefühl über den Gebrauch von Manchem entscheidet, und 3) dass ihnen die consequente Durchführung und Anwendung dessen, was auch sie selber für richtig halten, als eine tadelnswerthe *Starrheit* erscheinen kann. Bei dem wissenschaftlichen Exegeten muss nothwendig das Gegentheil von diesem allen stattfinden. Aber nicht bloss eine gewisse pseudogläubige Klugheit und eine unerlaubte Liebe zu den angenehmen Gefühlen, welche das nun einmal in der Kirche Eingebürgerte trotz seiner etwaigen Unwahrheit Manchem gewähren kann, sondern auch eine unzeitige Besorgniss und kindische Furcht, das als richtig Erkannte könne durch seinen gewissenhaften Gebrauch schädlich oder wohl gar verderblich werden, darf den wissenschaftlichen Exegeten *nie* leiten, wie das bei *Hengstenberg* der Fall ist, wenn er ebendaselbst sagt: „Das Jahveh, obgleich dem Buchstaben nach richtiger, ist doch der Sache nach weniger angemessen, weil es, wie die Sachen jetzt liegen, in seiner Lostrennung von dem kirchlichen Sprachgebrauche die Vorstellung von dem Israelitischen Nationalgott begünstigt." Diese Vorstellung von dem Israelit. Nationalgott ist das Verderbliche, welches *Hengstenberg* so sehr fürchtet, dass er seine Erkenntniss und Ueberzeugung im Gebrauch verleugnet und sich dessen bedient, was er für falsch hält. Doch der wissenschaftliche und wahrhaftgläubige Bibelforscher kennt eine solche Besorgniss und Furcht nicht, vielmehr glaubt er an die Heilsamkeit alles dessen, was eine gründliche Bibelforschung ans Licht fördert, und traut der evangelischen Kirche noch keine solche Verknöcherung zu, dass sie nicht das, was eine solche Bibelforschung endlich ganz unzweifelhaft gemacht hätte, noch in sich sollte aufnehmen können, zumal da die Furcht *Hengstenberg's* in diesem Falle ganz grundlos ist, weil es bei der Vorstellung vom Israelitischen Nationalgott gar nicht auf den Namen desselben ankommt und es in dieser Beziehung ganz gleichgültig ist, ob er Jahveh

oder Jehovah gesprochen wird. Ebenso grundlos ist die Berufung auf die Astronomen, denn wenn ein Astronom von Aufgang und Untergang der Sonne redet, so thut er dieses ohne die geringste Beeinträchtigung seines Gewissens und seines Wahrheitssinnes, denn er bezeichnet damit nur eine bestimmte sinnliche Erscheinung, welche als eine wirkliche Erscheinung ihre Wahrheit hat und nicht anders bezeichnet werden kann. Die Zeiten *Galileo's* wird Niemand mehr fürchten, sie sind für immer dahin.

Es darf wohl kaum noch erinnert werden, dass es diesem Vorwort ganz und gar nicht auf diese oder jene Aussprache von יהוה und auf deren consequente Festhaltung im Gebrauch, sondern vielmehr nur auf die bei dieser Gelegenheit ganz offen dargelegten Maximen und Motive bei der Bibelforschung ankommt. Denn wenn Jemand an etwas als eine entschiedene Wahrheit glaubt und davon überzeugt ist, aber dennoch mit klarem Bewusstsein davon abweicht und sie im Gebrauche verleugnet, wie oft kann er dann nicht unbewusst oder in absichtlicher Selbsttäuschung von der Wahrheit abweichen? Und wenn ein Forscher schon bei einem so geringfügigen Gegenstande geradezu und ganz offen sein Gewissen aus Klugheit, aus Besorgniss, aus einer gewissen Annehmlichkeit verletzt, wie leicht wird er dasselbe nicht bei Dingen, die ihm viel bedeutsamer erscheinen müssen, irgendwie beschwichtigen? Durch Beides aber zeigt ein solcher Bibelforscher, dass es ihm auf *die biblische Wahrheit an sich* ganz und gar nicht ankommt, sondern er vielmehr immer gewisse andere Rücksichten und Interessen im Auge hat, nach welchen er seine ganze Bibelforschung und ihre Resultate einrichtet. — Dieses wird hoffentlich dazu hinreichen, dass man nicht unter dem Schein des Glaubens die ganze biblische Exegese corrumpirt und dass man eine strenge Gesetzmässigkeit, Consequenz und Gewissenhaftigkeit ebenso sehr wie das psychologische, grammatische und historische Princip

als unerlassliche Bedingungen der wissenschaftlichen Exegese anerkennt. Ueber das psychologische Princip habe ich mich bereits in der Vorrede zu meinem Commentar über den Propheten Obadja ausgesprochen und demnach glaube ich genug gesagt zu haben, um die erforderliche Rechenschaft von den exegetischen Grundsätzen zu geben, nach welchen dieser Commentar gearbeitet ist.

Wenn nun die ganze exegetische Theologie ebenso die nothwendige Basis der systematischen ist, wie die empirische Naturforschung die Grundlage der speculativen ausmacht, so ergiebt sich daraus von selbst, dass dieser Commentar so wie der zum Propheten Obadja zugleich eine weitere Ausführung des zweiten Theils meiner Schrift über die sittlichen Grundbegriffe (*Principia ethica, a priori reperta, in libris s. V. et N. T. obvia.*) ist und somit zur Bestätigung der vollkommenen Richtigkeit des in derselben Gesagten dient. Denn ich habe den sittlichen Begriffen, wie sie nun eben in der Bibel vorkommen, auch in diesem Commentare eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt, um so wohl die Wahrheit der praktischen Ideen, wie sie *Herbart* zuerst aufgestellt hat, als auch die Richtigkeit des Satzes, dass die sittlichen Begriffe ästhetische sind, streng exegetisch in der Bibel nachzuweisen. Da nun auch *Hartenstein* in seinen beiden Dissertationen *de ethices a Schleiermachero propositae fundamento* als Kritiker das Seinige gethan hat, so wird es nach solchen kritischdestructiven und exegetischsubstructiven Vorarbeiten wohl endlich möglich werden, eine *christliche* Sittenlehre zu construiren, welche nicht nur ihres Namens vollkommen würdig ist, sondern sich auch einer allgemeinen Anerkennung erfreut.

Um dieser ethischen Tendenz willen wünsche ich diesen Commentar vorzugsweise von jungen Theologen und praktischen Geistlichen gebraucht zu sehen, wenn

anders es diesen Beiden darauf am Meisten bei ihrem wissenschaftlichen Bibelstudium ankommen muss, dass sie sich des sittlichen Gehaltes der heiligen Schrift in klarer Erkenntniss und fester Ueberzeugung bemeistern und sie zu Allererst die sittlichen *Grundbegriffe* derselben scharf und bestimmt erfassen, um in ihnen sichere Leitsterne und Haltpunkte für ihre ganze übrige theologische Entwickelung und Ueberzeugung zu besitzen. Bei dieser Rücksicht auf jene Männer und Jünglinge habe ich auch die übrige Bearbeitung so eingerichtet, dass ich alle für dieselben entbehrliche Gelehrsamkeit fern hielt und dafür lieber die etwa nothwendigen Realien aus der biblischen Archäologie und andern Disciplinen zu geben suchte.

Somit übergebe ich auch diese Arbeit voll Vertrauen der theologischen Welt und wünsche, dass sie vereint mit meinen übrigen Arbeiten dazu beitragen möge, den sittlichen Geist und die sittliche Forschung in der theologischen Welt etwas mehr in Aufnahme zu bringen, wenn anders nur durch einen solchen Geist und nur durch eine solche Forschung die ächte Frömmigkeit, der wahre Glaube, die heilige Wissenschaft in der Kirche Christi wahrhaft gefördert werden kann. Dazu wolle der Herr der Kirche auch diesem Werke seinen Segen in Gnaden verleihen.

Königsberg in Pr., den 15ten September 1837.

Hendewerk.

Einleitung.

I. Biblischer Begriff eines Propheten.

Wer ein נָבִיא oder ein προφήτης in biblischem Sinne ist, lässt sich nicht so deutlich erkennen und ohne Weiteres ganz vollständig angeben, da dieser Begriff in einer gewissen Fortbildung begriffen ist, auch eine gewisse Mannigfaltigkeit von Momenten in sich begreift und daher nicht überall in der heiligen Schrift ganz denselben Sinn und Inhalt hat. Das Etymon נָבָא Arab. نَبَأَ hat den Begriff des *Auf*- oder *Hervorschwellens*, des *Sich-erhebens*, des *Hervorragens* (vrgl. נָבַע *hervorsprudeln*) zur Grundbedeutung. Diese rein physische und äusserliche Grundbedeutung, auf das Geistige und Innerliche übertragen, geht über in den Begriff eines *erhöhten* Zustandes der Seele, einer *höhern* Stimmung des Gemüthes, eines *erhabenen* Bewusstseins des Geistes. Daher wird dieses Verbum נִבָּא sowohl zur Bezeichnung der eigentlichen *Begeisterung*, als auch des eigentlichen Wahnsinns und der *Raserei* gebraucht z. B. 1 Sam. 18, 10., so wie anderer Seits für נָבִיא eig. *Begeisterter* in ganz gleichem Sinne und ohne alle üble Nebenbedeutung auch מְשֻׁגָּע eig. *Rasender* gesagt z. B. 1 Kön. 9, 11., da man Beide ursprünglich noch gar nicht als verschieden unterschied und daher auch den rasenden Wahnsinn als einen besonders erhöh-

ten Gemüthszustand, ebenso wie die erhabenste Begeisterung und Entzückung auf die Gottheit zurückführte, ihn ihrer unmittelbaren und ausserordentlichen Einwirkung zuschrieb.*) Vrgl. *Gramberg's* Krit. Gesch. d. Religionsideen des A. T. II. S. 246. Ein נָבִיא ist also zunächst und ursprünglich ein Jeder, der innerlich höher steht und höher gestimmt ist als alle Andern.

Diese innere höhere Stellung und Stimmung kann nun dem Grade und dem Gehalte nach mehr oder weniger verschieden sein und sich auf mannigfaltige Weise äussern. Hieraus ergeben sich die verschiedenen Modificationen in der Bedeutung dieses *Nomens*, das wir immer schlechthin durch *Prophet* wiederzugeben und darunter wir gewöhnlich einen *Divinator* zu verstehen pflegen. Diese Modificationen werden bestimmt durch die Momente des Sittlichen und Religiösen, des Poetischen und Rhetorischen, des Politischen und Divinatorischen, welches Alles vereinigt den vollen Begriff des erhabenen Geisteszustandes נָבִיא ausmacht, aber nicht immer so vereinigt an allen Stellen der Bibel vorkommt; denn oftmals treten jene Momente mehr vereinzelt hervor und zwar von der niedrigsten Stufe geistiger Aufgeregtheit, gleichsam von dem sanftesten Wellenschlage eines höhern Gefühls und Bewusstseins, bis zur eigentlichen Ekstase und Entzückung oder dem höchsten Grade innerer Bewegung, in welcher das niedere Seelenleben mit seinem irdischsinnlichen Denken, Fühlen und Wollen zurückgetreten und das höhere Geistesleben mit seinem himmlischreinen und göttlicherhabenen Bewusstsein herrschend ge-

*) Gewöhnlich fasst man das מְשֻׁגָּע in dieser Stelle 2 Kön. 9, 11. wie an den übrigen in üblem Sinne und *Hengstenberg* findet darin eine Erklärung von Seiten der „Ungläubigen"; dass aber die Leute des Jehu vielleicht allzu gläubig waren, geht daraus hervor, dass sie diesem Rebellen sogleich als ihrem Könige huldigten, als sie erfuhren, dass jener מְשֻׁגָּע ihn dazu im Namen Jehova's ernannt habe; also kann der Ausdruck wohl schwerlich in verächtlichem Sinne gebraucht sein.

worden ist, so dass das verständige Bewusstsein des נָבִיא nicht etwa geschwunden, sondern nur in allen seinen Lebensfunctionen, im Denken, Fühlen und Wollen, gesteigert, veredelt, geheiligt, oder gleichsam vergöttlicht ist.

Das *Sittliche*, das zugleich das Rechtliche und das Billige oder Gerechte in sich begreift und mit dem Religiösen auf das Innigste verbunden ist, galt schon an und für sich als ein *Höheres* im Gegensatze und Vergleiche zu dem Unsittlichen und Gottlosen oder Götzendienerischen. Daher wurde z. B. Jerusalem und Palästina nicht sowohl wegen seiner physischen Lage (Jes. 22, 5. wird es sogar geradezu als ein Thal bezeichnet), sondern wegen seiner sittlichreligiösen Bedeutung im Vergleich zu andern Städten und Ländern als eine *Höhe* betrachtet. Aus demselben Grunde nun wird auch ein Mann von sittlichreligiösem Charakter als ein Mensch *höheren* Sinnes und einer *erhabenern* inneren Stimmung und Stellung, als sie sich bei den übrigen sinnlichgottlosen Menschen denken lässt, betrachtet und mit dem Ehrennamen eines נָבִיא bezeichnet. Nur in diesem Sinne, oder doch in diesem Sinne vorzugsweise werden jene hundert Männer, welche ein gewisser Obadja (1 Kön. 18, 4.) vor der Königin Isebel verbarg, נְבִיאִים genannt, da ihr sittlich religiöser Sinn, der sie an Jehova treu festhalten und die Verehrung des Baal verabscheuen liess, sie über das unsittlichgötzendienerische Volk und dessen gleichartiges Königshaus innerlich in den Augen des Referenten so hoch erhob. Die נְבִיאֵי יְהוָה in jener Stelle sind also wohl nichts weiter, als eifrige und unerschütterlichtreue Anhänger und Verehrer Jehova's, was noch deutlicher durch die Worte נֶאֱמָן לְנָבִיא לַיהוָה (1 Sam. 3, 20.), von Samuel gesagt, bezeichnet wird. In diesem mehr allgemeinen Sinne *ohne* die gewöhnliche *divinatorische* Bedeutung wird auch Abraham 1 Mos. 20, 7. ein נָבִיא genannt, denn dieses Wort kann hier nur einen aufrichtigen und treuen Verehrer des allein wahren und lebendigen Gottes (1 Mos. 14, 19. 17, 1. 21, 23.) bedeuten, dem Gott als seinem vertrauten Freunde sich mittheilt (1 Mos. 15, 7. 17, 1. 2.

18, 10. 17. 20. 21.) und dessen gerechte Fürbitte ihre Wirkung nicht verfehlen kann 1 Mos. 18, 23—32. 20, 7.*). Dass nun öfters und in der Regel das Religiöse in der Form des Theokratischen zu nehmen sei, ist gewiss, ändert aber in der Sache nichts wesentlich. In dieser Art sind auch aufzufassen die Worte von 1 Sam. 10, 5. 6. 10., wo חֶבֶל נְבִיאִים eine gewisse Anzahl (junger) *sittlichreligiös gebildeter Männer* ist und הִתְנַבֵּא *in eine höhere Stimmung versetzt sein*, oder *in sie versetzt werden* bedeutet, die sich hier offenbar, da mehrere musikalische Instrumente dabei genannt sind, durch eine Art von Choralgesang äusserte. An ekstatisch Begeisterte aber und an eigentliches Weissagen ist hier gar nicht zu denken. Dies gilt überhaupt von den בְּנֵי נְבִיאִים oder den *Prophetenschülern*, die zunächst nichts weiter gewesen zu sein scheinen als junge

*) Nach *Gramberg* ist נָבִיא hier „ein *Vertrauter Gottes*, der bei demselben in so grossem Ansehen steht, dass auf sein Gebet, aber auch nicht anders, der Frevel wird vergeben werden." Dieses ist aber in so fern nicht ganz richtig, als hierbei eine persönliche Vergünstigung und ein Beten vorausgesetzt wird, wie Beides nicht gemeint ist. Nach der Bibel nemlich ist jeder aufrichtige und treue Verehrer Gottes zugleich sein Vertrauter, der mit ihm einen besondern Umgang hat, so dass ihm Gott eines Theils seine geheimen Absichten und Rathschlüsse mittheilt, vgl. Ps. 25, 14.: סוֹד יְהוָֹה לִירֵאָיו, Sprüchw. 3, 32.: אֶת־יְשָׁרִים סוֹדוֹ, Amos 3, 7.: כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי יְהוִֹה דָּבָר כִּי אִם גָּלָה סוֹדוֹ אֶל־עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים, Sir. 43, 37., und er andern Theils es sich erlauben darf, Gott bittweise gerechte und billige Vorstellungen zu machen. Denn eben dieses bedeutet הִתְפַּלֵּל mit folg. בְּעַד d. h. *zu Gunsten* Jemandes, daher es *Simonis* sehr richtig durch *intercedere* wiedergiebt. In diesem doppelten Sinne also wird Abraham ein נָבִיא genannt, so dass es im Koran Sure 4, 124. ganz allgemein heisst وَٱتَّخَذَ ٱللّٰهُ إِبْرٰهِيمَ خَلِيلًا *und Gott erkor Abraham zu seinem vertrauten Freunde*, ja ٱلْخَلِيلُ, *der Freund*, ganz absolut gebraucht, geradezu für Abraham gesagt wird. Vrgl. Jes. 41, 8.

Männer von sittlichreligiöser Bildung in theokratischer Form, mit der aber auch wohl noch manche andere Kenntnisse und Fertigkeiten verbunden waren z. B. Geschichtskunde, Musik u. drgl. Auf diese Weise musste die vorhandene natürliche Anlage zur Poesie, Divination, Unterweisung Anderer besonders geweckt und gefördert werden. In einem wenn auch nicht ganz gleichen so doch analogen Verhältnisse, wie jenen חֶבֶל נְבִיאִים zu Samuel, müssen wir uns auch Josua zu Moses denken, denn die Worte מָלֵא רוּחַ חָכְמָה 5 Mos. 34, 9. von Josua gesagt, sind nichts weiter als eine Umschreibung und Erklärung von נָבִיא, und jene חָכְמָה umfasst die ganze höhere Einsicht, Umsicht und Charakterfestigkeit, wie sie der ächttheokratische Führer und Regierer eines rohen und widersetzlichen Volkes nothwendig besitzen muss. Daher wird Moses nicht nur geradezu ein נָבִיא genannt (Hos. 12, 14.), sondern auch als höchstes Musterbild eines נָבִיא (5 Mos. 18, 15. 18.) und als unerreichtes Ideal derselben Art (5 Mos. 34, 10.) bezeichnet, welche Bezeichnung nur in dem zuletzt angegebenen Sinne verstanden werden kann. Die Vertraulichkeit und der Umgang mit Gott, so wie die gewissenhafte Vollziehung seines Willens versteht sich dabei von selbst, und daher ist jeder Prophet schon als sittlichreligiöser Mann ein Verkünder des Willens Jehova's durch Wort und That, weshalb im N. T. nicht nur Johannes der Täufer (Luc. 1, 76.) ein Prophet genannt wird, obschon er gar nichts geweissagt hat, vielmehr nur ein strenger Moralprediger war, sondern auch Christus von sich (Joh. 4, 4. Matth. 13, 57. Luc. 4, 24.) und von Anderen (Luc. 7, 16. 24, 19. Joh. 6, 14.) als ein Prophet bezeichnet wird, was nicht in divinatorischem Sinne zu verstehen ist.

Da aber überhaupt jede höhere Stimmung des Gemüthes, jede höhere Richtung des Geistes sich auf eine bestimmte Weise äussern muss und diese Aeusserungen in der h. Schrift von jenem höheren Zustande der Seele durchaus nicht getrennt, sondern vielmehr auf das Innigste und Offenbarste mit ihm verbunden gedacht wurden, so kommt

es, dass נָבִיא öfters einen Menschen nur nach diesen seinen besondern Aeusserungen zu bezeichnen scheint, während diese doch nur gewisser Maassen das blosse Accidenz, die äussere zur Erscheinung kommende Folge des inneren unsichtbaren Grundes sind. So scheint z. B. der Ausdruck Prophet an manchen Stellen nur so viel als Dichter, Sänger, oder Redner zu bedeuten; denn 2 Mos. 15, 20. wird *Mirjam*, die Schwester von Mosen und Aaron und Richt. 4, 4. die *Debora* eine נְבִיאָה genannt, was doch nur vorzugsweise wegen ihrer religiöspoetischen Ergiessung, gar nicht aber wegen einer besondern Divinationsgabe geschehen sein kann. An anderen Stellen tritt mehr die Bedeutung eines Sittenpredigers und Sittenrichters hervor. So wird z. B. der Cretenser Epimenides, der zugleich ein Dichter war, vom Apostel Tit. 1, 12. ein *προφήτης* genannt, was nur in dem Sinne eines Sittenpredigers und Sittenrichters genommen werden kann, obschon das Poetische dabei nicht ganz übersehen werden mag. Dieses Moment des Sittenrichterlichen ist späterhin ein Hauptmoment in dem biblischen Begriffe eines Propheten, so dass ein jeder Prophet als solcher das Sittenrichteramt hat und zur treuen Verwaltung desselben verpflichtet ist. Daher verfügt sich der Prophet Nathan, nachdem David den Tod Uria's veranlasst und die Bathseba geeheligt hatte, alsbald zu demselben und hält ihm sein Vergehen auf eine so einfachsinnige Weise vor, dass er sich selbst verurtheilt, worauf er ihm eine harte Strafpredigt hält 2 Sam. 12, 1—12. Dieses sittliche Moment steht aber, wie schon erwähnt ist, in der innigsten Beziehung und Verbindung mit dem religiösen; denn obgleich die biblischen Schriftsteller die sittlichen Ideen von der Idee Gottes sehr wohl zu unterscheiden im Stande waren und es auch mehrfach zeigen, so mussten sie doch als Volkslehrer Beides auf das Innigste verbinden, wie denn die Tugend und Religion sich wohl *in abstracto*, in der Theorie, nicht aber *in concreto*, im Leben, trennen lassen.

Darum halten die alttestamentlichen Propheten so strenge auf dem Jehovacultus, weil jeder Götzendienst zugleich

mehr oder weniger mit überwiegender Sinnlichkeit und Demoralisation verbunden war, so dass derselbe geradezu als wollüstige Buhlerei und Unzucht bezeichnet wurde, während die treue Verehrung Jehova's, in dem schönen Bilde der Ehe dargestellt, als Pflegerin ächter Zucht und reiner Sitte dastand. Daher war es auch eines jeden ächten Propheten Pflichttrieb, jeden Götzencultus auf das Nackdrücklichste zu bekämpfen in Wort und That und die Verehrung Jehova's als die allein wahre und heilbringende mit allem Nachdruck bei Fürst und Volk geltend zu machen. Diejenigen daher, welche späterhin die Stellung als Propheten einnehmen, und dieser ihrer Pflicht nicht genügen, erfahren die härteste Missbilligung. Sie werden Jes. 56, 10. 11. als blind bezeichnet und genannt כְּלָבִים אִלְּמִים *stumme Hunde*, die da lieben zu schlafen, und כְּלָבִים עַזֵּי־נֶפֶשׁ *Hunde*, *die nicht satt werden können.* Uebrigens versteht es sich von selbst, dass ein solcher sittlichreligiöser Volkslehrer als ächter und wahrer Prophet der Sprache vollkommen mächtig sein und überhaupt ein besonders rhetorisches Talent besitzen musste. Dieses rhetorische Moment, die ganze Macht der Rede, ist hier eben so wesentlich in dem Begriff eines Propheten, wie dort das Poetische, der Gesang, wie denn Beides innig verwandt ist. Daher werden im N. T. die Propheten einer Gemeinde, die mit besonderer Kraft der Rede und des Geistes ausgerüstet als eigentliche *Redner* die Gemüther zu erheben, zu trösten vermogten, von den eigentlichen *Lehrern*, die den nüchternen Unterricht hatten, wohl unterschieden (1 Cor. 12, 28. 29. Eph. 4, 11.), und Judas mit Silas als Propheten bezeichnet, welche *διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ ἐπεστήριξαν.* Man kann daher sagen, dass der biblische Begriff eines Propheten im Ganzen gleichsam eine doppelte Seite, eine innere und eine äussere hat, jene ist ein hoher sittlichreligiöser Geist, diese ein demselben angemessener Ausdruck, welcher entweder lyrischpoetisch, Gesang, oder didaktischpoetisch, rhetorisch ist. Hiermit aber ist der ganze Gehalt dieses Begriffs noch nicht erschöpft. Es fehlt noch das divinatorische und politische Moment darin, von

denn jenes erst später aufgenommen wurde und gar nicht so wesentlich ist, wie es in der Regel vorausgesetzt wird, so dass es sehr verfehlt sein würde, wenn man überall in der Bibel, wo der Ausdruck „Prophet" vorkommt, ihm die Bedeutung des Divinatorischen unterlegen wollte. Auch wurde ursprünglich ein Weissager gar nicht נָבִיא oder Prophet, sondern רֹאֶה d. i. *Seher* genannt, und aus 1 Sam. 9, 9. geht deutlich hervor, dass erst später dieses divinatorische Moment in den Begriff eines Propheten aufgenommen wurde. Ja in noch späteren Zeiten wurde dieses divinatorische Moment so sehr hervorgehoben, dass der Ausdruck Prophet vorzugsweise einen Divinator bedeutet und daher auch die spätern Bücher wie die der Könige und Chronik jeden namhaften Propheten als einen wunderbaren Vorherverkündiger des Zukünftigen darstellen. Ja es wurde in späterer Zeit חֹזֶה d. i. ein Visionär fast die solenne Bezeichnung eines Propheten überhaupt. Man hat diese Bezeichnung durch חֹזֶה ganz gleichbedeutend mit רֹאֶה nehmen und sie nur für poetisch halten wollen; indessen die Stellen, wo die Wörter חָזוֹן, חָזוֹת, חָזוּת, חִזָּיוֹן und חָזָה vorkommen, d. i. in den Ueberschriften der einzelnen Orakel und in anderen reinhistorischen Relationen wie 2 Sam. 7, 17., sind nichts weniger als poetisch, und daher habe ich den Unterschied von חָזָה und רָאָה, der natürlich auch für die von beiden Verbis abgeleiteten *Nomina* gelten muss, in meinem Commentar zum Propheten Obadja anders zu bestimmen versucht. Demnach bezeichnet רָאָה das *sinnliche* Sehen, mit den *leiblichen* Augen, חָזָה dagegen das *geistige* Sehen, das Sehen in und mit der Phantasie. Dieses letztere Sehen, welches das eigentlich Prophetische ist, hatte seinen Grund in der poetischen Natur der Propheten. Den hohen poetischen Charakter eines Jesaja, Joel u. s. w. kann auch Niemand verkennen, sagt doch Ersterer in seinen Weissagungen (C. 5, 1.) geradezu אָשִׁירָה וגו׳, *ich will singen* u. s. w. Vrgl. Jes. 27, 2. Wenn nun die Propheten ein Ereigniss der Gegenwart oder der Zukunft erwähnten und davon sprachen, so thaten sie solches nicht in dürren Worten, sondern stellten es poetischmalerisch dar, als ob

ihnen das so Dargestellte wirklich vorstände. Daher z. B. die malerische Schilderung des assyrischen Heeres in Jes. 5, 26—29., als sehe er sie anmarschiren, die malerische Schilderung des Schmerzes und der Auswanderung der Moabiter bei dem künftigen Fall ihrer beiden Hauptstädte (Jes. 15, 1—9.), die poetische Ausmalung des Falles von Tyrus (Jes. 23.) und viele andere Beispiele, wie Jes. 19, 5 —10. 24, 6—12. Sachar. 11, 1—3. Diese Eigenthümlichkeit der Propheten, alles nur irgend Mögliche im *Bilde* aufzufassen und im *Bilde* darzustellen, war ihnen bei ihrer hochpoetischen Anlage und immer thätigen Phantasie so sehr Natur und sie sich dessen auch so klar bewusst, dass sie sich selbst wiederum in der Selbstobjectivirung als Späher (צֹפִים) auffassten und darstellten, die auf einer Warte stehen und den Uebrigen das, was sie erschauen, verkünden, oder als *Hüter, Wächter* (שֹׁמְרִים), die da wachen, während die Anderen schlafen. Jes. 21, 2. 6—9. 11. 12. 29, 10. Jer. 6, 17. Ezech. 3, 17. 33, 1—9. Vrgl. 1 Sam. 14, 16. 2 Sam. 13, 34. 18, 24—27. 2 Kön. 9, 17—20. Hoh. L. 5, 7. — Verkennt man in solchen oft sehr malerischen Darstellungen das Reinpoetische, so macht man sich leicht eine falsche Vorstellung von dem eigentlichen Seherwesen der hebräischen Propheten, als hätte bei ihnen etwas Gukkasten-Artiges *) stattgefunden, indem eines Theils ein ganz Anderer, Gott, ihnen bestimmte Bilder ganz wunderbar gleichsam vorgehalten und anderen Theils diese Bilder selber eine solche Perspective gehabt hätten, dass die Pro-

*) So z. B. sagt *Schleyer* in seiner Würdigung der Einwürfe gegen die alttestamentlichen Weissagungen S. 12.: „Dem Seher *liegen die Ereignisse*, welche er voraussagt, so *vor Augen*, als ob er sie in der Gegenwart anschaute." Wenn übrigens die weiteren Ansichten und Erklärungen dieses jungen Katholiken in diesem Theile fast gänzlich bei Seite gesetzt sind, so wird ihnen eine desto mehr zusammenhängende Beleuchtung in der Einleitung zu den deuterojesajanischen Weissagungen zu Theil werden, so dass auch *Schleyer's* Erklärung von Jes. 23, 13. dort erst besprochen werden wird.

pheten bisweilen die Ereignisse von mehreren Jahrhunderten wo nicht Jahrtausenden übersahen. Allerdings war Gott der Urheber dieser Weissagungen, aber so, dass die Propheten ihren lebendigen Sinn für Tugend und Recht, ihren kräftigen Glauben an den einen ewigen Gott und an eine gerechte Vergeltung, so wie ihre dichterische Phantasie *nur von ihm* hatten, die Visionen und prophetischen Bilder aber nur eine ganz natürliche Folge dieses Sinnes, dieses Glaubens, dieser Phantasie waren. Auf diese Weise waren die Propheten und Gott zugleich die Schöpfer dieser Offenbarungen; daher sind dieselben göttlich und menschlich, objectiv und subjectiv, unerfüllt und auch erfüllt zugleich. Erfüllt sind sie, und werden sie in gewisser Art noch immer, nach ihrem Geist und Wesen, nach der sie durchdringenden „Idee der Billigkeit" oder der gerechten Vergeltung, denn die Weltgeschichte ist das Weltgericht, nach der ihnen zum Grunde liegenden „Idee der beseelten Gesellschaft", denn die Weltgeschichte ist zugleich die Entwickelung des Gottesreichs auf Erden; unerfüllt sind sie geblieben nach ihrer Form und ihrem Buchstaben, nach ihrer Poesie, denn die Wirklichkeit, das menschliche Leben ist eines Theils viel zu mannigfaltig und andern Theils wenig oder gar nicht poetisch. Aus dieser poetischen Form erklärt sich also die scheinbare Unwahrheit von divinatorischen Schilderungen, wie z. B. die in Jes. 13, 21. 22. 34, 9—15. 41, 18. 19. sind; denn es ist unverständig, da geschichtliche Wahrheit zu sehen und zu suchen, wo man etwa nur den poetischen Werth zu beurtheilen hätte. Aus jenem sittlichen Geiste aber erklärt sich die scheinbare Perspective in manchen prophetischen Bildern, denn indem wir in einem poetischen Bilde eine Idee ausgeprägt finden, welche wir zugleich in der späteren Geschichte von Zeit zu Zeit verwirklicht finden, ist es uns, bei oberflächlicher Lesung solcher poetischen Darstellung, oder bei psychologischer Unkunde, nothwendig so, als habe der Schöpfer derselben die successive Verwirklichung der Idee in der Geschichte oder bestimmte historische Thatsachen als ganz simultane

wirklich geschaut *), während sich doch nur *unserer* Auffassung und Anschauung des prophetischen Bildes die geschichtliche Erinnerung ganz unwillkürlich obschon unbemerkt beimischt und mit ihr verschmilzt. Wer daher ohne alle Geschichtskenntniss ist, für den sind die prophetischen Orakel nothwendig eben so wenig perspectivisch, als für die Propheten selber, die von der Geschichte *nach ihnen* natürlich auch nichts wussten. Wer aber von jener unwillkürlichen Verschmelzung in der Seele des Geschichtskundigen keine Ahnung hat, der muss natürlich glauben, die Perspective dieser Orakel habe in der Anschauungsweise der Propheten ihren objectiven Grund, während dieser Grund doch nur *in uns* liegt. Vrgl. *Velthusen*; *de optica rerum futurarum descriptione, ad illustr. l. Jes.* 63., wieder abgedruckt in *Velthusen*, *Kuinöl* und *Ruperti commentt. theoll. VI.* 75 *sqq.*, und *Hengstenberg's* Christologie Th. I. Abth. I. S. 299 ff. — Ausserdem ist noch zu bemerken, dass auch die einzelnen Phantasie-Bilder der Propheten ihnen nur successiv und nicht simultan erschienen, was schon die zu Anfange eines neuen Bildes wiederholten Worte וָאֶשָּׂא אֶת־עֵינַי וָאֵרֶא *und ich hob meine Augen auf und sahe*, beim Propheten Sacharja Cap. 2, 1. 5. 5, 9. vergl. 3, 1. 4, 1. 2. zeigen. Ja späterhin wird noch וָאָשׁוּב der Deutlichkeit wegen hinzugefügt. Cap. 5, 1. 6, 1. Das Weitere s. unten zu Jes. 1, 1. — Im N. T. tritt die-

*) Sehr richtig sagt in dieser Hinsicht *Tholuck* in der ersten Beilage zu seinem Commentar über den Hebräerbrief S. 9.: „Die Weissagung ist überhaupt nicht das aus der Zukunft durch einen Hohlspiegel in die Vergangenheit geworfene Bild der Geschichte.“ Ist aber hienach die Weissagung wirklich *kein* irgendwie *faktisch gegebenes* Bild der künftigen Geschichte, so kann das in ihr nun einmal gegebene Bildliche nur ein Produkt der Imagination oder dichtenden Phantasie sein, so dass *Tholuck* mit jenen Worten die ganze Theorie der Weissagung und ihrer vermeintlichen Perspective, wie sie *Hengstenberg* und seine gleichgesinnten Vorgänger aufgestellt haben, als völlig unrichtig bezeichnet hat, wie es jeder tiefer Blickende thun muss.

ses poetischdivinatorische Moment wieder aus dem Begriff eines *προφήτης* heraus,*) und selbst wenn Christus also genannt wird, so ist er damit doch keinesweges als ein eigentlicher *Seher*, רֹאֶה oder חֹזֶה, bezeichnet, obgleich Stellen wie Matth. 24, 6. 7. Luc. 19, 43. 44. vorkommen.

Wie sich nun aus der poetischen Geistesnatur der Propheten ihr Seherblick entwickelte und eine ganz natürliche Folge war, so wurden sie wegen ihres sittlichreligiösen Charakters in seiner theokratischen Form und seinem edlen Patriotismus nothwendig auch Politiker. Denn das Sittliche und Religiöse steht mit dem Staatlichen in der innigsten Verbindung, und dieses ist durch jenes Beides, wie jenes Beides durch dieses wesentlich bedingt, so dass, um mit *Dahlmann* (die Politik, auf den Grund und das Maass der gegebenen Zustände zurückgeführt) zu reden: „nichts auf der Erde der göttlichen Ordnung so nahe steht, als die

*) Dieses scheint auch schon im Buche Daniel der Fall zu sein, denn C. 9, 24. heisst es daselbst וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא *Vulg.*: *et impleatur visio et propheta*, obschon die Erklärer die in diesen Worten coordinirten Begriffe der *Vision* und des *Propheten* nicht auseinanderhalten, sondern hier entweder geradezu ein Hendiadyoin annehmen und es durch „das prophetische Gesicht" übersetzen, oder es, was im Grunde dasselbe ist, durch „Aussprüche der Propheten", „Weissagungen und also die Propheten selbst" erklären. Indessen der Begriff des חָזוֹן ist nur durch den Begriff eines *Bildes*, das da geschaut wird, zu denken, während der Begriff des נָבִיא eigentlich nur den *sittlicherhabenen* Mann, den sittlichstrengen Religionslehrer in sich begreift, der daher auch ohne alle Bilder Strafe und Verderben droht, Heil und Seegen verheisst. So sind z. B. Weissagungen wie Jes. 1, 26. 27. 7, 16. Sach. 8, 13. 15. und Drohungen wie Jes. 1, 28. 9, 4. nichts als Divinationen eines blossen נָבִיא, dagegen sind Bilder wie Jes. 1, 7—9. 5, 26 — 30. Sachar. 1, 8—6, 8. die Anschauungen eines wirklichen רֹאֶה oder חֹזֶה, so dass der Verfasser des Buches Daniel in jenen Worten die Bestätigung und Erfüllung sowohl der divinatorischen Bilder, als auch der divinatorischen Aussprüche der frühern Propheten gemeint haben dürfte.

Staatsordnung." Es ist übrigens hier natürlich von dem Sittlichreligiösen und Staatlichen nicht im Begriff, sondern im Leben und als Leben die Rede. Daher wussten die alttestamentlichen Propheten, welche keine abstracte Begriffsmenschen und kalte Theoriemänner, sondern mit ganzer Seele und allem Eifer auf das *Leben* gerichtet waren, nichts von dem abstracten Hirngespinnste einer völligen Trennung von Kirche und Staat, sondern umfassten den gesellschaftlichen Zustand in seiner Ganzheit und in der Einheit von Leib und Seele, Materie und Geist. Dieses gilt ebensowohl von Moses und Samuel, als von Jesaja, Amos und den nachfolgenden Propheten, nur findet zwischen jenen Beiden, Moses und Samuel, und den Letzteren in dieser Beziehung der Unterschied statt, dass jene zugleich ihrer *äussern* Stellung nach Häupter des ganzen Volkes waren, während diese, wie schon Nathan zur Zeit David's nur im Geiste an der Spitze des Ganzen standen, und von ihrem reingeistigen Standpunkte aus das Volk durch ihre persönliche Würde und durch die Kraft ihrer Rede zu leiten und zu regieren bemüht waren. Ihre Politik war daher zunächst eine rein innere, basirt auf strenge sittlichreligiöse Grundsätze. Darum ihr strenges Halten auf Recht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht, ihre harte Rüge der Gottesvergessenheit und Gewaltthätigkeit der Grossen, mit der diese das niedere Volk beeinträchtigten und unterdrückten, darum ihr Strafen der Sittenverderbniss der Vornehmen, wodurch sie zugleich das Volk verführten und seinen Ruin beförderten, darum ihre drohende Ankündigung der göttlichen Strafe, da Jehova ein gerechter Gott sei, der jedem vergilt nach seinen Thaten, darum endlich ihre Verheissung, dass einst ein vollkommener Rechtszustand unter Jehova's Schutz und Beistand werde begründet werden. Mit dieser inneren Politik vereinigte sich sodann die äussere, als es galt, bei der Trennung des Volkes in zwei Staaten und bei der öfteren Feindseligkeit Israels gegen Juda, bei der wachsenden Macht der Assyrier und sodann der Chaldäer eine richtige Stellung einzunehmen. So wie nun ihre innere Politik eine sittlichreligiöse war, so war ihre äussere

eine Politik des Friedens, wie sie die sittliche rechtliche Gesinnung, und die treue Sorge für das *wahre* Wohl des Staates nothwendig mit sich bringt. Ihre äussere Politik war also durch ihre innere nothwendig bedingt und beide ruhten wesentlich auf einem und demselben Grunde. Eine unmittelbare Folge nun dieser ihrer politischen Stellung nach Innen und nach Aussen waren ihre politischen Weissagungen und Blicke in die Zukunft. —

Wollte man nun alle einzelnen Momente des ganz vollständigen Begriffs der Bibel von einem Propheten anführen, so müsste man sagen, ein solcher sei zunächst *Lehrer* (מוֹרֶה Jes. 9, 15.), jedoch nicht sowohl in theoretischem, als vielmehr in praktischem Sinne, und zwar Sittenlehrer, Rechtslehrer und Religionslehrer zugleich, ausserdem Dichter und Rhetor, ferner Politiker und Divinator. Da indessen der Begriff des Propheten bald im engern bald im weiteren Sinne vorkommt, so muss derselbe an jeder Stelle, wo er sich findet, nach seinem Inhalte daselbst besonders erwogen werden, und es würde ein grosser Irrthum sein, wenn man demselben Ausdrucke נָבִיא oder προφήτης alle jene Momente als seine jedesmalige Bedeutung zum Grunde legen wollte. Sodann kommt es bei einem wahren und ächten Propheten nicht bloss auf jene Momente des Didaktischen, Poetischen, Politischen und Divinatorischen, sondern auch auf den Geist an, der sich in einem dieser vier Momente oder in allen vieren zugleich kund giebt. Ist dieser Geist kein wahrhaft theokratischer oder streng sittlichreligiöser, so ist es ein falscher Prophet, der Unwahres und Verderbliches lehret und prophezeit. Am Unwesentlichsten von Allem ist der höhere oder niedrigere Grad von Gefühlsbewegung und Gemüthsaufregung, in der die Propheten sprachen und thätig waren. Dass dieser Grad nicht immer gleich sein konnte, liegt in der Natur des menschlichen Geistes und seiner verschiedenen Individualität, dass er sich aber bis zu dem Zustande der höchsten Ekstase steigern konnte, ist eben so gewiss. Hierbei ist jedoch ausserdem noch das Empfangen einer speciellen Weissagung, sodann ihre Verkündigung

und endlich ihre Aufzeichnung wohl zu unterscheiden. Es ist nemlich eine ziemlich allgemeine Erfahrung, dass die Entstehung eines neuen Gedankens, die Gewinnung einer neuen Erkenntniss auf das Gemüth dessen, der sich damit voll lebendigen Interesses beschäftigt, unter Umständen eine ungemein aufregende Kraft ausüben kann *). Bei der Mittheilung dieser Erkenntnisse und Wahrheiten durch eine zusammenhängende Rede wird diese innere Aufregung auch wohl noch reproducirt, aber der Geist ist schon ihrer Herr geworden, was am Meisten der Fall ist bei der schriftlichen Aufzeichnung, obschon das Interesse in allen drei Fällen gleich gross und lebhaft ist. Daher finden wir denn auch bei den schriftstellerischen Propheten, dass sie wohl der Entzückung erwähnen, in welcher sie ihre Weissagungen empfangen haben, d. h. wenn Jehova zu ihnen redete, nie aber wenn sie zu Andern redeten, sie straften, ermahnten, oder die Offenbarung aufzeichneten. Auch ist schon dieses Reden von der Entzückung z. B. Jes. 8, 11. ein sicherer Beweis, dass sie, so oft sie ihrer zu Anfange der einzelnen Reden oder sonst Erwähnung thun, nicht mehr in ihr begriffen waren. Auch darf man nur die oft so schön geordneten, künstlich geformten und in sich so innig zusammenhängenden Reden und Weissagungen dieser Propheten unbefangen lesen, um sogleich zu erkennen, dass diese Männer bei aller Begeisterung und Entzückung dennoch mit der vollendetsten Klarheit ihres individuellen Geistes die Schöpfer dieser ihrer Orakel waren. Daher haben auch

*) So z. B. heisst es von *Newton* in seinem Leben von *Brewster*, übersetzt von *Goldberg* S. 122.: „Im Verfolg der Berechnung sah er, dass das von ihm zuvor erwartete Resultat herauszukommen schien, und er *gerieth in einen solchen Zustand von Nerven-Reizbarkeit*, dass er nicht im Stande war, die Berechnung fortzusetzen." Auch von *Kepler* heisst es ebendaselbst S. 101.: „*Entzückt* über dieses unerwartete Resultat traute er kaum seinen Berechnungen, und, um sich seiner eigenen Sprache zu bedienen, er glaubte Anfangs, dass er träume" u. s. w.

die Kirchenväter und die älteren Theologen solches zum Unterschiede von allen geistigen Verirrungen und allen krankhaften Erscheinungen dieser Art sehr wohl festgehalten und hervorgehoben. Demnach sagt *Epiphanius* (*adv. haeres. Montani cap.* 2.): *ὅσα οἱ προφῆται εἰρήκασι, μετὰ συνέσεως παρακολουθοῦντες ἐφθέγγοντο* und zeigt *cap.* 4. ff., wie das klare Bewusstsein ein untrügliches Kennzeichen der ächten Prophetie sei. In gleicher Weise spricht sich *Hieronymus* aus in der Vorrede zum *Jesaja*: *Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi loquuti sunt, ut nescirent quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent*; und in der Vorrede zum Propheten *Nahum*: *Non loquitur propheta ἐν ἐκστάσει, ut Montanus et Priscilla Maximillaque delirant, sed quod prophetat liber, intelligentis est, quod loquitur*; und in der Vorrede zum Propheten *Habakuk*: *Prophetae visio est, et adversum Montani dogma perversum intelligit, quod videt, nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum, dat sine mente sonum.* Offenbar erkannten *Epiphanius* und *Hieronymus* in der entgegengesetzten Ansicht nicht nur etwas Ungereimtes, sondern auch etwas *Unwürdiges*, was den hohen Charakter und die heilige Würde der schriftstellerischen Propheten erniedrigen würde. Desgleichen stellt auch *Chrysostomus* einen biblischen Propheten im Gegensatze zu einem blossen Weissager in seiner 29sten Homilie zu den Briefen an die Corinther also dar: *τοῦτο μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι, ὥςπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα· ὥςτε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Uebrigens ist es hinlänglich klar, dass diese Kirchenväter und die mit ihnen übereinstimmenden älteren Theologen *nur* oder doch *vorzugsweise* die schriftstellerischen Propheten im Auge haben, obschon man auch von Johannes dem Täufer und von Christo dasselbe als ihrer einzig würdig wird behaupten

müssen. Denn jeder bewusstlose Zustand ist schon an und für sich ein niedriger; jedes Reden und Handeln aber in bewusstlosem Zustande in so fern ein geradezu unsittliches und unheiliges, als es der Idee der innern Freiheit geradezu widerspricht. Wer also wie der Schismatiker ***Montanus*** die Propheten des A. T. ihres Selbstbewusstseins bei ihren prophetischen Reden und Divinationen beraubt, spricht ihnen dadurch auch zugleich ihre ganze höhere Würde und Heiligkeit ab und widerspricht so dem N. T., welches sie als ἅγιοι ϑεοῦ ἄνϑρωποι bezeichnet 2 Petr. 1, 21.

Gleichwohl hat ***Hengstenberg*** (Christol. I, 1. S. 293.) die Charakterisirung der biblischen Propheten, wie sie jene Kirchenväter sehr richtig gegeben und jene ältern Theologen sehr bedachtsam festgehalten haben, gerade in diesem Punkte für falsch erklärt und sich zu der Meinung jenes Schismatikers und seiner Frauen bekannt, indem auch er behauptet, dass jene heiligen Männer sich in einer bewusstlosen ἔκστασις befunden hatten. Aber ***Hengstenb.*** unterscheidet zu wenig und wirft daher wesentlich Verschiedenes zusammen, oder thut auch das Gegentheil. Er sagt: „Es zeigt sich, dass auch die wahren Propheten sich in einem ausserordentlichen Zustande, in einer ἔκστασις befanden, in der das verständige Bewusstsein zurücktrat und das ***ganze*** (!) Selbstleben durch eine gewaltsame (!) Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde, so dass die Propheten, wie Philo sagt, Dollmetscher wären, deren ***Organe*** (!) sich Gott zur Mittheilung seiner Offenbarung bediente." Also nur der leiblichen Organe, nicht aber des Geistes, des Verstandes, des Gemüthes und Willens der Propheten bediente sich Gott! So werden die Propheten zu blossen Maschinen und der sie in Bewegung setzende Geist Gottes wie zu einer Art von Dampf gemacht. Die Anschauungsweise ist zeitgemäss! Aber muss man denn schlechterdings ohne verständiges Bewusstsein und somit gleichsam in einem trunkenen Zustande sein, um ein würdiger und geeigneter Dollmetscher Gottes zu sein? Ist denn wirklich der Verstand des Menschen und selbst der jener ***heiligen*** Männer des A. T. etwas so

Ungöttliches, dass sie in ihren höhern und höchsten Zuständen durchaus ohne ihren Verstand und ohne ihr Bewusstsein sein mussten? Christus war der höchste Prophet, der erhabenste Dollmetscher Gottes, und wo zeigt sich bei ihm ein *solcher* ekstatischer Zustand, in welchem er sein verständiges Bewusstsein verlor? Für das ächtchristliche Bewusstsein kann überhaupt eine solche Behauptung nur höchst verletzend sein und muss ihm als die Aeusserung eines Mannes, wie jener ***Montanus*** war, erscheinen. Sodann begegnen wir im A. T. bisweilen Prophetenschaaren zu hundert und darüber. So versteckte Obadja hundert Propheten vor der Königin Isabel, wieviel sie aber ausgerottet habe, wird nicht angegeben. 1 Kön. 18, 4. 13. Saul begegnete einem ganzen Haufen von Propheten, obschon nicht angegeben wird, wie viele in ihm waren. 1 Sam. 10, 5. 10. Ferner werden 1 Kön. 18, 19. nicht weniger als 450 Propheten des Baal und 400 Propheten der Astarte erwähnt. Sollten nun alle diese Hunderte in solchen ekstatischen Zuständen gewesen sein? Damit dass man diese 850 Mann *falsche* Propheten nennt, ist die Sache nicht abgethan, die Bibel nennt sie einmal Propheten und die Ermangelung der ganz verstand- und bewusstlosen Ekstase, die bei 850 Mann doch schwer vorauszusetzen ist, macht hier gewiss nicht die specifische Differenz zwischen einem falschen und einem wahren Propheten aus. Uebrigens kommen 1 Kön. 22, 6. wieder 400 Propheten vor, die nur schlechtweg הַנְּבִיאִים genannt werden. Endlich aber scheint ***Hengst.*** gar nicht bemerkt zu haben, worauf es jenen Kirchenvätern und jenen ältern Theologen vorzugsweise ankam und was nicht zusammengeworfen werden darf. Nemlich sie läugnen eine *vernünftige*, *selbstbewusste* Ekstase und Entzückung, als wäre sie etwas absolut Unmögliches oder ganz Unwürdiges, keineswegs, denn Bezeichnungen wie בְּחֶזְקַת הַיָּד Jes. 8, 11. oder Worte wie וַתְּהִי עָלַי יַד יְהוָה Ezech. 1, 3. 8, 1. konnten auch sie nur auf derartige Zustände beziehen, aber eine verstand- und bewusstlose Ekstase, ein ***Reden*** in diesem bewusstlosen Zustande ***zu Andern***, wie ***Hengst.*** auch in Jes. 7, 14. annimmt, konnten

sie wegen des darin liegenden Ungereimten und Unwürdigen sich nicht denken. Da sie nun eigentlich *nur* oder doch *vorzugsweise* die schriftstellerischen Propheten im Auge haben, so behaupten sie im Grunde auch nur dies: was wir von Jesaja, Jeremia und den übrigen schriftstellerischen Propheten an Schriftwerken noch besitzen, das ist nicht in bewusstlosekstatischem Zustande gedacht, gesprochen und niedergeschrieben worden, sondern mit klarem Selbstbewusstsein und mit verständiger Einsicht in das, was sie *sagten.* Auf diesem *Sagen* liegt der Nachdruck, daher: *quid loquerentur, quid dicerent*; *intelligentis est, quod loquitur* u. s. w., so dass diesem Sagen und Reden immerhin bestimmte ekstatische Zustände vorangegangen sein mögen, und in einzelnen Fällen auch ganz unzweifelhaft vorangegangen sind, da die Propheten es selbst angeben, wenn es der Fall gewesen war. Indessen *Hengstenb.* unterscheidet diese schriftstellerischen Propheten von den übrigen Propheten gar nicht, für ihn sind alle ganz gleich, und diese alle wiederum immer in ganz gleichem Seelenzustande, mögen sie bloss denken, sinnen und mit ihrer Phantasie beschäftigt sein, oder mögen sie reden, drohen, strafen, trösten, oder mögen sie schreiben, um ihre Gedanken und Gesinnungen der Mit- und Nachwelt als ein heiliges Vermächtniss zu übergeben. Daher fährt er denn fort: „Auf einen ungewöhnlichen Zustand führt uns schon das Mittel, dessen sich die Propheten bedienten, um denselben vorzubereiten.” Also *Jesaja* hatte seine Entzückung künstlich *vorbereitet*? *Ezechiel* hatte es künstlich veranstaltet, dass die Hand des Herrn über ihn kam? So war also hiernach die Willkür und das künstliche „Mittel” dieser Männer eine Hauptursache ihres erhöhten Gemüthszustandes, und Gott, sofern auch er einen ursachlichen Antheil an ihm hatte, ein Diener ihrer Willkür! Das Unangemessene und ganz Unwürdige dieser Ansicht kann wohl Niemand schon jetzt verkennen. Doch welches waren die „*Mittel*,” durch welche sie eine so hohe Macht über sich und Gott zugleich willkürlich ausübten? War es ein Fasten, ein tiefes Nachdenken, ein andächtiges Beten? Nichts

von dem Allen, sondern: „durch *Musik* beschwichtigten sie *den Sturm ihrer Leidenschaften* und entzündeten ihre Liebe zu dem Göttlichen. Vergl. 2 Reg. 3, 15. 1 Sam. 10." Diese Vorstellung unseres Christologen von den Propheten versetzt uns billig in das allerhöchste Erstaunen. Wie? *Jesaja, Jeremia* und alle übrigen Propheten bis auf *Maleachi* waren so leidenschaftliche Männer, dass sie einen ganzen *„Sturm* ihrer Leidenschaften" zu *beschwichtigen* hatten, um göttliche Gedanken zu fassen? Wie? Diese Männer bedurften einer künstlichen Vorbereitung, um aus dem Zustande *stürmischer* Leidenschaft in den bewusstloser Ekstase zu verfallen? Wie? Sie selber waren es und nicht Gott, der die Liebe zu dem Göttlichen in ihnen entzündete? Und das Alles soll durch *Musik* geschehen sein? Bei der Verweisung *Hengstenberg's* auf jene beiden Stellen muss man sich wundern, dass er nicht auch Stellen wie 1 Kön. 22, 24., wo ein Prophet dem andern ins Gesicht schlägt, oder wie 1 Kön. 13, 18., wo es geradezu heisst, dass ein Prophet dem Andern etwas vorlog, dazu benutzt hat, um daraus so wesentliche Merkmale in dem Begriffe eines biblischen Propheten herzuleiten, dass sie für *alle* Propheten ohne Ausnahme gelten. Diese Stellen 1 Kön. 13, 18. 22, 24. zeigen übrigens, wie man bei der Bestimmung des biblischen Begriffs eines Propheten mit der nöthigen Distinction verfahren muss, um nicht Zufälliges oder Nebensächliches für etwas *Wesentliches* zu halten und darnach den biblischen Begriff eines Propheten bestimmen zu wollen. *Hengstenb.* jedoch, nichts von dem Allen beachtend, fährt in seiner Geschichte der bewusstlosen Ekstase fort: „Dann wurden sie vom Geiste Gottes ergriffen und zwar auf eine *gewaltsame,* das Selbstleben unterdrückende Weise. Dies zeigen schon die Ausdrücke: die Hand Gottes oder der Geist Gottes kam auf ihn, oder fiel auf ihn z. B. Ez. 1, 3." u. s. w. Wie solches diese Ausdrücke zeigen sollen, ist nicht abzusehen. Das *Gewaltsame* liegt in demselben eben so wenig, wie das völlige *Unterdrücken* des Selbstlebens ausgesprochen. Auch kann von Gewalt schon darum nicht die Rede sein, weil die Propheten nach *Heng-*

stenberg's Darstellung nicht nur nicht widerstrebten, sondern sich selbst zu solchen Zuständen künstlich vorbereiteten. Von einem *Unterdrücken des Selbstlebens* kann aber bei den schriftstellerischen Propheten gar nicht die Rede sein, denn wir sehen z. B. den Propheten *Jesaja* sich in seiner Vision Cap. 6. sehr wohl in seinem Eigenleben und seinem verständigen Bewusstsein behaupten, sehen, wie er sich seiner in seiner Individualität sehr wohl bewusst ist und mit Jehova ein Zwiegespräch hält von diesem seinem individuellen verständigen Bewusstsein aus. Dasselbe sehen wir bei *Jeremia*. Derselbe verliert so wenig sein Selbstleben und sein verständiges Bewusstsein, dass er sich vor dem Herrn mit seiner Jugend entschuldigt. Jer. 1, 6. Doch alles dieses macht unsern Christologen auf seinen falschen Begriff nicht aufmerksam. Er fährt getrost fort: „Das Unwiderstehliche dieser *Besitznahme* bezeichnet Jeremias 20, 7. durch die Worte: „„Herr du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen."" Aber ein Jeder sieht, dass bei einer blossen Ueberredung noch immer keine Gewalt ist und das Selbstleben, das verständige Bewusstsein bei ihr noch keineswegs unterdrückt ist. Wie kann also da nicht nur von einer *Besitznahme*, dem ein Besessensein entsprechen würde *), sondern sogar von dem Unwiderstehlichen derselben die Rede sein? Nur edele und willige Naturen, die sich dem Göttlichen aus freiem Entschlusse wei-

*) Die hebr. Propheten waren also nach *Hengstenberg's* Ansicht eine besondere Art *Besessener*, und die historische Darstellung des hebr. Prophetismus wäre demnach eine Summe von Geschichten Besessener aus der ältesten Zeit, welche ein Gegen- und Seitenstück bilden würde zu den „Geschichten Besessener neuerer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen, von *Justinus Kerner* nebst Reflexionen v. *L. A. Eschenmayer* über Besessensein und Zauber. 1834." — Diese „Reflexionen über das *Besessensein*" entsprechen vollkommen jener Theorie von der „*Besitznahme*" und könnten daher sehr leicht damit combinirt werden.

heten, waren die ächten Propheten wie Jesaja, Hosea, Amos, Jeremia und die übrigen. Wenn übrigens ein Jeremia sich so wie oben aussprechen konnte, und ein Elia so verzagt sein konnte, dass er zu sterben wünschte, 1 Kön. 19, 4., so mögen wir daraus wohl erkennen, dass auch selbst diese heiligen Männer ihre schwachen Stunden hatten, was bei den Leiden und Verfolgungen, die sie auszustehen hatten, nicht zu verwundern ist. Endlich soll auf das Unwiderstehliche jener behaupteten „*Besitznahme*" auch das Neutestamentliche: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* 2 Petr. 1, 21. führen. Ohne Zweifel! Aber *wen* führt es? Jene Kirchenväter und Theologen hat es nicht zu solcher Ansicht geführt, weil sie dieselbe als widersinnig und unwürdig erkannten, und uns führt es auch nicht dazu, denn ein jeder wahre Christ ist als solcher ein *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος*, aber dennoch ist das verständige Bewusstsein nicht in ihm unterdrückt, sondern erhöht und verklärt so wie seine ganze Individualität und Persönlichkeit. Doch unser Christolog ist mit seiner Beweisführung noch nicht am Ende, als könnte die Menge des Beweisens die Kraft desselben ersetzen. Jedoch greift er immer nur Einzelheiten heraus und macht daraus ganz unhaltbare Schlüsse für das Allgemeine. Er sagt: „Die Zurückdrängung des Eigenlebens, der Schrecken vor der göttlichen Majestät, das Ausserordentliche der göttlichen Offenbarungen, führte grosse innere Angst und Anstrengung mit sich. Von Abraham heisst es Gen. 15, 12. als ihm eine Vision zu Theil wird: „„Siehe Schrecken und grosse Finsterniss fielen auf ihn."" Aber an vielen andern Stellen wie 1 Mos. 12, 1—3. 7. 13, 14—17. 15, 1—5. 7—9. 17, 1. u. s. w. ist keine Spur von Angst und Schrecken bei Abraham in seinem Zusammensein mit Jehova, obschon es 15, 1. ausdrücklich heisst: בַּמַּחֲזֶה *im Gesicht, in der Vision.* Ja, 1 Mos. 17, 17. heisst es: und Abraham fiel auf sein Angesicht (nemlich aus Ehrerbietung vor Gott dem Herrn) וַיִּצְחָק *und lachte*; auch reflectirt er innerlich an jener Stelle so, wie es sich bei grosser innerer Angst gar nicht denken lässt. Ferner

unterhält sich an andern Stellen z. B. 1 Mos. 18, 23 ff. Abraham mit Gott dem Herrn so, dass man eher Kühnheit und Vermessenheit als Schrecken und Angst in ihm findet. Endlich aber verschweigt unser Christolog, dass an der von ihm angeführten Stelle Abraham bei anbrechender Nacht in *einen tiefen Schlaf*, תַּרְדֵּמָה, versunken war, wodurch jener Schrecken gar nicht so auffallend ist, sondern sehr leicht als ganz natürlich befunden werden dürfte. Von einer Vision ist an jener Stelle gar nicht die Rede, oder man müsste einen tiefen Schlaf (vergl. 1 Mos. 2, 21.) und eine Vision für identisch halten. Sodann heisst es weiter: „Bileam fällt, wenn der Geist ihn ergreift, zu Boden. *Numer.* 24, 4." Aber das נֹפֵל an dieser Stelle nimmt sich in seinem Zusammenhange ganz anders aus, als wie es von *Hengst.* dargestellt wird. Dass übrigens das נָפַל nur ein Zeichen der Ehrerbietung, nicht aber des Schreckens ist, zeigt jene Stelle, wo Abraham zum Zeichen der Ehrerbietung zwar niederfällt aber — *lacht*. Ebenso fällt Ezechiel (1, 28.) zwar auf sein Angesicht, aber erst nachdem er die Erscheinung des Herrn sich genau angesehen hatte, und — *hörete, horchte*. Da wird er aufgefordert, auf seine Füsse zu treten, und alsbald thut er es, so dass weder sein Selbstleben unterdrückt, noch sein verständiges Bewusstsein von ihm gewichen war. Desgleichen heisst es Offb. Joh. 1, 17.: „ich fiel zu seinen Füssen wie ein Todter," aber dennoch wusste er es, dass es die rechte und nicht die linke Hand war, die auf ihn gelegt wurde; also das verständige Bewusstsein war ihm geblieben. „Daniel kommt" zwar „Cap. 10, 8—10., nachdem er ein Gesicht gesehen, ganz von Kräften und sinkt ohnmächtig nieder," aber derselbe hatte nach C. 10, 3—12. drei Wochen lang gefastet und sich kasteiet (vergl. 1 Sam. 28, 20., wo es in gleichem Falle von Saul ausdrücklich heisst: *denn* er hatte den ganzen Tag und die ganze Nacht nichts gegessen); nach Cap. 10, 19. ermannet er sich wieder und fühlt sich stark auf eine kurze Zurede, und zeigt sich von Anfang bis zu Ende so, dass er auch nicht einen Augenblick sein verständiges Bewusstsein verläugnet. Nach C. 8, 27. wird Daniel zwar

krank, aber dass diese Krankheit eine Folge des Gesichtes, was er gehabt hatte, gewesen war, wird durchaus nicht gesagt. Uebrigens ist zwischen Krankheit und dem Verluste seines verständigen Bewusstseins auch noch immer ein nicht ganz kleiner Unterschied.

Unser Christolog geht noch immer weiter und sagt: „Zuweilen wurde der innere Kampf (!) des Göttlichen mit dem Menschlichen so gross, dass die Propheten sich die Kleider vom Leibe *rissen*; vrgl. 1 Sam. 19, 24., wo es von Saul heisst, *auch* er, nicht weniger als die übrigen Propheten, habe seine Kleider *ausgezogen*, sei zu Boden gefallen und habe geweissagt." — Dies scheint nun sehr jene Behauptung eines grossen inneren Kampfes des Göttlichen mit dem Menschlichen zu bestätigen, obschon „sich die Kleider vom Leibe reissen" eine nicht geringe Uebertreibung des blossen *Ausziehens* derselben ist. Lesen wir aber die angeführte Stelle im Zusammenhange, so verhält sich die Sache ganz anders, als unser Christolog sie referirt. Es heisst nemlich 1 Sam. 19, 23.: Und der Geist Gottes kam auch auf ihn, וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וַיִּתְנַבֵּא, *und er ging fortwährend und weissagte*, bis er kam in die Wohnungen zu Rama. Hier ist noch von keinem Ausziehen der Kleider, von keinem zu Boden Fallen die Rede, obgleich der Geist über ihn schon gekommen war, so dass er weissagte. Vielmehr geht er seines Weges, und vielleicht eine nicht unbedeutende Strecke, bis er nach Rama kommt. Hier erst zieht er seine Kleider aus (יִפְשַׁט בְּגָדָיו), reisst sie sich jedoch keineswegeș vom Leibe, und weissagt auch wie die Uebrigen, welches blosse Prophetenschüler waren, לִפְנֵי שְׁמוּאֵל, *vor Samuel*, dem Prophetenmeister, und ***nun erst*** fällt er aus Ehrerbietung vor Samuel nieder עָרוֹם, ***nackend*** d. h. bloss im כְּתֹנֶת oder *Unterkleide*, so dass offenbar nur die Gegenwart Samuels, nicht aber der über ihn gekommene Geist Gottes die Ursache seines Niederfallens war. Er blieb übrigens so den ganzen Tag und die ganze Nacht liegen, was auch bei den übrigen Prophetenschülern der Fall gewesen zu sein scheint. Aber wie man auch die-

ses fassen und deuten möge, ein innerer Kampf des Göttlichen mit dem Menschlichen in ihnen war gewiss nicht die Ursache davon. Wollte man aber auch selbst dieses voraussetzen, so wäre damit doch noch immer nicht die Abwesenheit des verständigen Bewusstseins erwiesen. Nehmen wir aber den Begriff eines solchen innern Kampfes des wahrhaft Göttlichen und Ungöttlichen, was nur nach einem sehr rohen Begriffe von dem Menschen und seinem wahren Wesen mit dem „Menschlichen" identisch ist, in dem erhabensten und reinsten Sinne d. h. im christlichen: so wird es wohl schwerlich ein wahrer Christ aus eigner Erfahrung behaupten, oder auch nur zugeben wollen, dass ihm in solchen entscheidenden Augenblicken des inneren Lebens das verständige Bewusstsein gefehlt habe. Ueberhaupt aber verräth es eine ebenso unrichtige als unwürdige Vorstellung von dem Göttlichen, wenn man sich dasselbe wie ein berauschendes Getränk denkt, welches eingenommen dem Menschen eine Zeit lang den Verstand und die Besinnung raubt. So mag man sich das Satanische denken, nicht aber das Göttliche, welches alle geistige Lebensfunctionen des Menschen erhöht, veredelt und so auch das verständige Bewusstsein des Menschen steigert und verklärt. Es heisst weiter: „Das Ungewöhnliche des prophetischen Zustandes geht auch daraus hervor, dass sie von den Ungläubigen für Wahnsinnige erklärt wurden. So sagen 2 Reg. 9, 11. die Hofbedienten zu Jehu, als ein Prophet bei ihm gewesen: warum ist dieser Unsinnige (מְשֻׁגָּע) zu dir gekommen? Vrgl. die ganz ähnliche Stelle Jer. 29, 26." — „Das *Ungewöhnliche* des prophetischen Zustandes" wird kein Besonnener läugnen, aber es frägt sich nur, in welchem Sinne wir es nehmen müssen, von welcher Art es war; und zwar einmal im Allgemeinen und dann im Besondern. Am Allerwenigsten darf man Abnormitäten für das eigentliche Normale halten. Wenn z. B. der Prophet Zedekia zur Bekräftigung seiner Verheissung sich eiserne Hörner macht und mit diesen vor den beiden Königen erscheint, obgleich seine Verheissung sich späterhin als unrichtig erweiset, wenn er darauf dem ihm widersprechenden Propheten Michaja, wie

schon oben erwähnt worden, ins Gesicht schlägt, so fragen wir: kann dieses ganze Benehmen bei irgend einem wahrhaft Gläubigen für sinnig gelten? Vrgl. Hos. 9, 7. Uebrigens erklärt eigentlich auch *Hengstenb.* selber die Propheten dadurch, dass er ihnen im prophetischen Gemüthszustande das verständige Bewusstsein und geistige Selbstleben abspricht, für Unsinnige und Wahnsinnige, denn wenn bei einem Menschen sein Verstand und Bewusstsein aufhört und er zu gewissen Zeiten bei seinem Reden und Thun von einem ihm sonst ganz fremden Geiste beseelt und getrieben wird, ist der מְשֻׁגָּע sogleich da und es bliebe dann nur noch für *Hengstenb.* übrig, einen göttlichen Wahnsinn und Unsinn von dem gewöhnlichmenschlichen zu unterscheiden, was doch bei einiger Ahnung von dem *wahrhaft* Göttlichen nicht leicht zu vollziehen ist.

Zum Schluss seiner Beweisführung kommt *Hengstenb.* noch einmal auf Saul zu sprechen und meint, es müsse an ihm etwas ganz Besonderes zu bemerken gewesen sein, weil Alle, die ihn früher gekannt, mit Verwunderung gesagt hätten: „Was ist dem Sohne Kis geschehen? Ist Saul auch unter den Propheten?" Allein es ist offenbar, dass diese Leute das, worüber sie sich verwunderten, eben in den Worten: Ist Saul auch unter den Propheten? aussprachen. Diesen Saul, den sie sonst ganz anders kannten, plötzlich als einen Prophetenschüler mitten in einer ganzen Schaar von solchen jungen Männern zu sehen und ihn in ihre Gesänge einstimmen zu hören, musste ganz natürlich ihre *Verwunderung* erregen; während sie ihn wohl nur *bedauert* hätten, wenn sie ihn von seinem verständigen Bewusstsein verlassen gesehen hätten, wie das späterhin wirklich bei ihm zu Zeiten der Fall war und bei Niemandem Verwunderung erregte. Uebrigens darf man von Persönlichkeiten wie Saul, der uns nichts Schriftliches hinterlassen hat, auch schwerlich hat schreiben können und von so geringer intellectueller Bildung war, dass er sich von einer Todtenbeschwörerin gröblich täuschen liess (1 Sam. 28, 7—19.), noch keinen Schluss auf Männer wie Jesaja, Jeremia

u. s. w. machen, wenn man sich nicht einer groben Erschleichung oder argen Verfälschung schuldig machen will. Doch *Hengstenb.*, nichts von einer solchen vorsichtigen und behutsamen Unterscheidung verschiedener Persönlichkeiten wissend, ruft nach dieser seiner Darstellung, die für einen gesunden Sinn und Verstand aller und jeder Beweiskraft entbehrt, gleichwohl voll Zuversicht aus: „Es ist also (?) keinem Zweifel unterworfen, dass sich die hebräischen Propheten *ebenso* (!!) wie die heidnischen Seher in einer *ἔκστασις* befanden." Wie sehr aber *Hengstenb.* sich selber habe täuschen können, zeigt sein Zusatz: „die LXX. bedienen sich Gen. 15, 12. schon dieses Ausdrucks (*ἔκστασις*)," indem er gar nicht zusieht, für welchen hebräischen Ausdruck die LXX. *ἔκστασις* gesagt, oder wie oft sie auch sonst noch einen *tiefen Schlaf* (תַּרְדֵּמָה) für eine Ekstase gehalten haben. Demnach wäre für *Hengstenb.* auch schon Adam in Ekstase gerathen und der erste Mensch zugleich der erste Prophet gewesen, da die LXX. auch 1 Mos. 3, 21. für תַּרְדֵּמָה ihr *ἔκστασις* haben, und das hätte *Hengstenb.* nicht verschweigen sollen, damit ein Jeder deutlich sieht, wohin pseudogläubige Ansichten nothwendig führen. Dieselben noch weiter zu verfolgen wird für unsern Gegenstand nicht mehr nöthig sein; daher werde hier nur noch bemerkt: wenn *ἐν πνεύματι* im N. T. so viel als *ἐν ἐκστάσει* und zwar in *Hengst.'s* Sinne bedeuten soll, so müssten alle wahre Christen ohne verständiges Bewusstsein, in einer bewusstlosen Ekstase sein. Da dieses Niemand mit verständigem Bewusstsein behaupten kann, so ist der Ausdruck *ἐν πνεύματι* eben ein Beweis, dass auch im N. T. die Propheten des A. T. durchaus nicht für solche Männer sind gehalten worden, welche im Zustande einer bewusstlosen Ekstasis gedacht, geredet, geschrieben und gehandelt hätten.

Dass übrigens *Hengstenb.* in dem bisher Angeführten wirklich einen vollständigen und ganz vernunftgemässen Beweis für jene bewusstlose Ekstase der Propheten geliefert zu haben sich überredet hat, zeigen seine Worte S. 299.:

„Der Beweis hiefür ist zwar schon in dem *Beweise für die Ekstasis der Propheten* enthalten;" und gleich vorher heisst es: „daraus, dass sich die Propheten bei ihren Weissagungen nicht in dem gewöhnlichen Zustande des verständigen Bewusstseins, sondern in der Ekstasis befanden, leiten wir jetzt eine wichtige Folgerung ab." Immerhin! Denn wer nun einmal sich und Andere täuschen will, der kann es allerdings nicht geschickter anfangen, als aus einem recht derben Irrthum noch recht wichtige andere zu folgern, was nur zu noch grösseren Ungereimtheiten führen kann. An diesen lässt es denn auch *Hengst.* keineswegs fehlen. So z. B. spricht er zuerst (I, 1. 309.) von „der *unnatürlichen* Annahme eines doppelten Sinnes, welche der Willkür den freiesten Spielraum eröffnet" und bald darauf (S. 317.) sagt er: „Nur *muss* man zwei Fragen wohl unterscheiden, die Frage, welchen Sinn die Propheten in ihren Weissagungen fanden, und welchen Sinn Gott bei denselben *beabsichtete*." Hier wird also die Annahme eines doppelten Sinnes nicht als „unnatürlich," sondern wieder als ganz natürlich und als „erwiesen" aus der bewiesenen Ekstase der Propheten betrachtet, und von der „Willkür," die Alles und Jedes als den von Gott *beabsichteten* Sinn angeben kann, ist hier *Hengst.* ganz still. Dass man „ohne verständiges Bewusstsein" mit seinen Worten einen verständigen „Sinn" verbinden könne, ist nach *Hengst.'s* Psychologie sehr wohl möglich, indessen an einer dritten Stelle wiederum (I, 2. 178.) hat er den „erwiesenen" *Doppel*sinn, dessen Annahme ihn zuerst „unnatürlich" erschien, plötzlich in den „*alleinigen* Inhalt" der Weissagungen verwandelt, von dem der Prophet sich nur „keine ganz deutliche Vorstellung" in dem natürlichen Zustande, in welchem er wieder zu seinem Verstande kam, machen konnte. Doch verliert *Hengst.* hier etwas von seiner Zuversichtlichkeit, und schreibt daher: „mochte machen können." Dadurch indessen wird die Ungereimtheit weder aufgehoben noch gemildert. Es steht demnach fest, dass der biblische Begriff eines Propheten in dieser Beziehung nur so gefasst werden kann und darf, wie es schon von *Epi-*

phanius, *Hieronymus*, *Chrysostomus* und den ihnen folgenden älteren Theologen geschehen ist, und wie es auch von *Hengst.* unbewusst geschieht, indem er (Th. I. Abth. I. S. 312.) sagt: „— eines Theils wirkt Gott auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, *nicht magisch*, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten (!) und Erkenntnissen (!!) angemessene Weise u. s. w.;" denn ist dieses der Fall, wie kann dann von einem Kampf des Göttlichen mit dem Menschlichen die Rede sein, der so gross gewesen sein soll, dass die Propheten sich die Kleider vom Leibe rissen, dass sie ihren Verstand, ihr Bewusstsein verloren? Oder ist ein solches Niederkämpfen des Verstandes und des Bewusstseins den „Eigenthümlichkeiten und Erkenntnissen" irgend eines Menschen angemessen? Ferner: hat es nicht etwas *Magisches*, wenn die Musik, oder nach *Cornelius a Lapide* zu Ezech. 1. „das sanfte Geräusch des Wassers" als ein mächtiger Hebel bezeichnet wird, um in den Zustand „göttlicher Entzückungen" gehoben zu werden? Und doch soll Gott nicht einmal auf die Seelen seiner Auserwählten „magisch" wirken! Gegen die prophetische Ekstase, wie sie *Hengst.* und Andere annehmen, spricht also: 1) Dieselbe hat etwas Magisches, oder ist vielmehr durch und durch magisch und doch wirkt Gott, nach *Hengst's.* eigenem Bekenntniss, „auf die Seelen derer, welchen er sich mittheilt, *nicht magisch*, sondern auf eine ihren Eigenthümlichkeiten und *Erkenntnissen* angemessene Weise." 2) Die Sache Gottes wird nur dann auf eine wahrhaft *würdige* Weise geltend gemacht, kann auch nur dann auf Erden sicher gedeihen, wenn „die *heiligen* Menschen Gottes" bei all ihrer Begeisterung und Entzükkung doch auch zugleich die höchste Klarheit des Bewusstseins und die verständigste Besonnenheit in all ihrem Reden und Thun an den Tag legen. 3) Eine solche Klarheit und Besonnenheit zeigt sich auch in allen authentischen Reden und Weissagungen, die wir noch besitzen, so dass nur eine ganz unnatürliche und sich widersprechende Auffassung diese Reden und Weissagungen als Erzeugnisse eines verstand- und bewusstlosen Zustandes betrachten kann.

4) Die persönliche Würde der Propheten lässt es schlechterdings nicht zu, dass wir ihnen bei ihren sittlichreligiösen und theokratischpolitischen Volksreden das verständige Bewusstsein absprechen. 5) Der vernunftgemässe Begriff der biblischen Offenbarung wird durch die Annahme einer prophetischen Ekstase *ohne* verständiges Bewusstsein aufgehoben. Denn nach diesem Begriffe werden gerade dem Verstande und dem sonstigen Bewusstsein des Menschen, und zwar zuerst bei den Propheten und dann durch sie auch bei Andern, die höhere Wahrheit von Gott mitgetheilt. Wie hätten auch wohl die Propheten ihren jedesmaligen Zeitgenossen den Stumpfsinn ihres Verstandes und die Verstocktheit ihres Herzens (z. B. Jes. 6, 9. 10.) strafend vorhalten und sie geradezu Blinde und Taube nennen können (z. B. Jes. 29, 18.), wenn sie selber nach *Hengst.*'s Glauben auch dann nicht einmal, wenn sie wieder zum Bewusstsein gekommen und zu ihrem Verstande wieder gelangt waren, sich eine „deutliche Vorstellung" von dem Inhalte ihrer Weissagungen machen konnten. Sie wären hiernach nur blinde Leiter von Blinden gewesen.

Zum Schlusse dieses Abschnittes über den biblischen Begriff eines Propheten ist noch das Moment des Wunderthätigen als eines solchen zu erwähnen, das zwar bei einigen Propheten z. B. bei Moses, Elija, Elisa, Jesus, welche als ganz ausserordentliche Wunderthäter dargestellt werden, sehr bedeutsam hervortritt, aber dennoch nicht als ein *wesentliches* Merkmal in dem biblischen Begriff eines Propheten festgehalten werden darf, weil eines Theils das Wunder-Thun nicht immer nur einer wahrhaft göttlichen Kraft, sondern auch falschen Zauberkünstlern in der Bibel zugeschrieben wird (z. B. 2 Mos. 7, 11. 12. 22. Matth. 24, 24. 2 Thess. 1, 9.), und weil andern Theils dieses Wunder-Thun auch bei sehr vielen Propheten z. B. Hosea, Joel u. s. w. gar nicht vorkommt, ohne dass sie dieserhalb weniger als Elija etwa und als andere Propheten gewesen wären.

II. Umfang des Prophetismus.

Nachdem der Begriff eines Propheten in biblischem Sinne nach seinen einzelnen Momenten bestimmt worden, kommt es darauf an, den Umfang desselben genauer anzugeben. Denn der Prophetismus, welchen wir zuerst bei dem alten Hebräer-Volke finden, stellt sich auf den ersten Blick so ganz eigenthümlich und so durchaus wunderbar, grossartig und heilig dar, dass er von dem unwissendfrommen Gemüthe nothwendig als etwas betrachtet wird, welches durch und durch einzig in seiner Art sei und mit nichts Anderem auch nur im Entferntesten verglichen werden könne. Sogar *Hitzig* sieht in dem Prophetismus nur ein orientalischhebräisches Gewächs, verkennt ihn aber überdies in seinem wahren Wesen so ganz und gar, dass er dieses Gewächs wie eine Art von Unkraut betrachtet, welches nur in einem Boden, wie der alte Hebraismus war, aufspriessen und fortwuchern konnte. Doch wer mögte hierin wohl mit diesem Gelehrten übereinstimmen, wenn anders er sittlichreligiösen Geist und Charaktergrösse nur einiger Maassen zu würdigen weiss? Aber wie sehr wir auch die heilige Würde und hohe Erhabenheit des hebräischen Prophetismus anerkennen und Männer wie Jesaja, Jeremia u. A. bewundern mögen, so wird doch Niemand, der mit dem Leben und der Literatur anderer Völker namentlich der Griechen nur einiger Maassen bekannt ist und zugleich das eigentliche *Wesen* einer Erscheinung von ihrer blossen *Form* wohl zu unterscheiden vermag, umhin können, auch bei anderen Völkern mehr oder weniger Prophetisches in *biblischem* Sinne zu finden. Namentlich waren die alten Griechen auch in dieser Beziehung eine bewunderungswürdige Nation, denn Männer wie Aeschylos, Sophokles, *) Sokrates, Platon, Demosthenes haben in ihrem

*) Den *Euripides* kann man schon nicht mehr für einen Mann von prophetischem Charakter in biblischem Sinne halten, denn

ganzen Denken, Leben und Streben so viel mit einem Jesajas, Jeremias u. A. gemein, dass man nur die griechische und hebräische Form zu abstrahiren braucht, um eine auffallende Identität zu erkennen und auch jene Männer als Propheten im wahrhaft biblisohen Sinne zu betrachten. Auch hat ja schon der Apostel selber jenen Cretenser ***Epimenides*** einen Propheten genannt (Tit. 1, 12.) und ist dadurch über Palästina hinausgegangen, so dass wir nur seinem Beispiele folgen dürfen. Man denke daher nur an des Sokrates Wirken gegen die Sophisten (vergl. Jes. 5, 20.) und an sein Bemühen, die wahre Tugend und Frömmigkeit in den Seelen edler Jünglinge und junger Männer zu begründen! Man denke nur an seine letzte Unterhaltung über die Unsterblichkeit und an seinen Tod, und man dürfte sich versucht fühlen zu sagen: er war mehr als ein Prophet, wie solches Christus von Johannes sagt. Man vergegenwärtige sich ferner den ganzen Gedankenkreis eines Platon, so weit solches möglich ist, und gedenke all des Göttlichen und Ewig-Wahren in ihm, und man wird sagen müssen, auch er war seiner Denkungsweise nach ein Prophet in ***biblischem*** Sinne. Meint doch ***Josephus***, dass er

wer wie er z. B. in einem Verse ganz öffentlich kann sagen: „Der Herrschaft wegen sei es der Mühe werth, Unrecht zu thun, sonst müsse man gerecht sein" (ein Lieblingsvers des Cäsar), der kann auf die Würde eines Propheten in biblischem Sinne gar nicht mehr Anspruch machen. Auch bemerkt schon *A. W. Schlegel* in seinen Vorlesungen über dramat. Kunst und Lit. über diesen Tragiker S. 199.: „einer Fülle von glänzenden und liebenswürdigen Eigenschaften stand bei ihm nicht der erhabene Ernst des Gemüthes noch die strenge künstlerische Weisheit ordnend vor, die wir am *Aeschylus* und *Sophokles* verehren." Und S. 221.: „Ueberhaupt ist die Meinung keineswegs, ihm das erstaunliche Talent abzusprechen; nur wird behauptet, es sei nicht mit einem die Strenge sittlicher Grundsätze und die Heiligkeit religiöser Gefühle über Alles ehrendem Gemüthe gepaart gewesen." Ein solcher erhabener Ernst des Gemüthes ist aber das unerlassliche Erforderniss zu der hohen Würde eines Propheten im Sinne der Schrift.

am Meisten dem Moses nachahme, mit ihm ist *Aristobulus* derselben Meinung, und *Numenius* nennt ihn geradezu einen *Μωσῆς ἀττικίζων*. Ja auch die bedeutsamsten Kirchenväter waren der Meinung, dass Platon Mosen und die Propheten gekannt und aus ihnen geschöpft habe. Vergl. *Ackermann*: das Christl. im Plato S. 4. Aber auch unter den dramatischen Dichtern hat es Propheten in ***biblischem*** Sinne gegeben. Dies wird man nicht so leicht anerkennen, denn Theater und Tanz scheinen solches nicht zuzulassen, wollte doch auch Platon selber die Dichter aus seiner Republik verweisen. Aber man wolle nur das mehr Aeussere, das natioale Gepräge und die besondere künstlerische Form abstrahiren, auch die Meinung Platons genauer prüfen, und man wird auch einen Dramatiker wie Aeschylos als Propheten in ächtbiblischem Sinne erkennen. Dieses werde jetzt durch einige Citate erwiesen, die zugleich einige Ansichten *Hitzig's* als ganz unrichtig darstellen mögen. Ich kann aber hier nicht zu weitläuftig sein, und beschränke mich daher nur auf die Eumeniden von Aeschylos. Dennoch wolle man zunächst beachten, mit welchem Nachdruck dieser griechische Dichter in dieser Tragödie das religiöse Moment hervorhebt und es in seiner sittlichen Bedeutsamkeit für den Einzelnen wie für den ganzen Staat charakterisirt, indem er unter Anderem den Erinnyen-Chor sagen lässt:

491. *Ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον δειμανεῖ καθήμενον*
Ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει.
Τίς δὲ μηδὲν ἐν φράδαις καρδίας ἂν ἀνατρέφων, ἢ πόλις βροτός θ', ὁμοίως ἔτ' ἂν σέβοι δίκαν; *)

*) Die Uebersetzung von ***Otfried Müller*** lautet in seiner Bearbeitung dieser Tragödie von Aeschylos also:

Zittern muss das Menschenherz, wann an rechter Stelle sitzt, sinnbeherrschend, scheue Furcht.
Ja, es frommt, wenn man seufzend Zucht gelernt.
Hält, wer in des Herzens Sinn nicht die Furcht auch reifen liess, sei's ein Bürger, sei's ein Volk, wohl in Ehren noch das Recht?

Hierauf heisst es nach zwei Versen weiter:

Ξύμμετρον δ᾽ ἔπος λέγω·
Δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως· ἐκ δ᾽ ὑγιείας
Φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ὄλβος. *)

Hiemit wolle man Schriftstellen vergleichen wie Hiob 6, 14. 15, 4. 28, 28. Ps. 2, 11. 19, 10. 34, 12. 111, 10. Sprüchw. 1, 7. 29. 2, 5. 8, 13. 16, 6. u. s. w. Nicht minder schön und herrlich ist die ächtprophetische Hervorhebung des sittlichrechtlichen Moments in folgenden Worten:

Ἐς τὸ πᾶν δέ τοι λέγω· βωμὸν αἴδεσαι Δίκας
Μηδέ νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς· ποινὰ γὰρ ἐπέσται,
Κύριον μένει τέλος.
Πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων καὶ ξενοτίμους
Ἐπιστροφὰς δωμάτων αἰδόμενός τις ἔστω. **)

Mit diesen Worten vergleiche man Stellen wie Ps. 140, 12. Sir. 7, 18. u. s. w. Nicht minder schön und herrlich ist in der letzten Strophe und Antistrophe dieses ganz in prophetischem Geiste gehaltenen Chorgesanges die Schilderung der unausbleiblichen Folgen des Rechtthuns und des verübten Unrechts:

*) Auch ist dies ein treffend Wort:
Götterverachtung ist Mutter des frevelen Sinns; doch der Gesundheit
Der Seel' entkeimt Jedermanns Wonn' und Gelübde, der Seegen.

**) Und für immer gilt mein Wort: Scheue stets den Heerd des Rechts!
Nimmermehr tritt ihn aus Gier nach Gewinne mit sündigem Fusse,
Denn Strafe verfolgt dich,
Deiner harrt das rechte Ziel.
Darum verehre Jedweder die Eltern zuerst; hege dann Ehrfurcht,
Wenn seinem Haus, Gastesrecht ehrend, ein Fremdling nahtritt.

Στρ. δ'. Ἐκ τῶνδ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται,
Πανώλεθρος δ' οὔποτ' ἂν γένοιτο.
Τὸν ἀντίτολμον δὲ φαμὶ παρβάταν,
Ἄγοντα πολλὰ παντόφυρτ' ἄνευ δίκας,
Βιαίως ξὺν χρόνῳ καθήσειν
Λαῖφος ὅταν λάβῃ πόνος θραυομένας κεραίας.
Ἀντ. δ'. Καλεῖ δ' ἀκούοντας οὐδὲν ἐν μέσᾳ δυσπαλεῖ τε δίνᾳ.
Γελᾷ δὲ δαίμων ἐπ' ἀνδρὶ θερμῷ,
Τὸν οὔποτ' αὐχοῦντ' ἰδὼν ἀμηχάνως
Δῦναι λέπαδνον, οὐδ' ὑπερθέοντ' ἄκραν.
Δι' αἰῶνος δὲ τὸν πρὶν ὄλβον
Ἕρματι βροςβαλὼν δίκας ὤλετ' ἄκλαυστος, αἶστος. *)

Auch schon in dem vorhergehenden vollständigen Chorgesange der Erinnyen heisst es nicht minder schön:

Στρ. γ'. Δόξαι τ' ἀνδρῶν, καὶ μάλ' ὑπ' αἰθέρι σεμναὶ,
Τακόμεναι κατὰ γᾶν μινύθουσιν ἄτιμοι
Ἡμετέραις ἐφόδοις μελανείμοσιν, ὀρχησμοῖς τ' ἐπιφθόνοις ποδός.
Ἀντ. γ'. Πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ.
Τοῖος ἐπὶ κνέφας ἀνδρὶ μύσος πεπόταται,

*) Str. 4. Und wer darnach sonder Zwanz unsträflich lebt, bleibt nicht ungeseegnet;
Ein solcher wird nimmer ganz zu Schanden.
Doch wenn ein Mann frechen Muths die Schranken sprengt,
Und ohne Fug verwirrend Alles mit sich führt,
Er senkt einst nothbedrängt die Seegel,
Wann sie des Sturmes Macht ergreift, der ihm die Rah zerschellet.

Ant. 4. Sein Hilferuf aus des Strudels enger Haft schreit zu tauben Ohren.
Es lacht der Gott ob des Mannes Hitze;
Er sieht ihn jetzt, der des Zaums sich frei gewähnt,
Den Nacken schmiegen. Höher thürmt die Klippe sich;
Das Glückschiff alter Tage strandet
Endlich am Fels des Rechts; er sinkt, Niemand beweint, vernimmt es.

Καὶ δνοφεράν τιν᾽ ἀχλὺν κατὰ δώματος αὐδᾶται
πολύστονος φάτις. *)

Wer mit der heiligen Schrift auch nur einiger Maassen bekannt ist, muss wahrnehmen, dass hier in dem erhabenen Kothurngang des Aeschylos sich der Geist Jehova's ebenso kund giebt und zu den Griechen redet, wie er geredet zum Volke Israel durch den Mund der Propheten. Ja selbst die Worte hallen zum Theil wieder! z. B. Hiob 4, 7.: מִי הוּא נָקִי אָבָד und *δίκαιος πανώλεθρος οὔποτ᾽ ἂν γένοιτο*, vergl. Jes. 3, 10. oder Ps. 2, 4.: יִשְׂחָק אֲדֹנָי und *γελᾷ δὲ δαίμων·* oder Ps. 18, 42.: יְשַׁוְּעוּ וְלֹא עָנָם und *καλεῖ δ᾽ ἀκούοντας οὐδέν·* oder Jes. 14, 5.: שָׁבַר יְהוָה מַטֵּה רְשָׁעִים und *λαῖφος ὅταν λάβῃ πόνος θρανομένας κεραίας·* oder Jes. 14, 13—15., wo nicht nur derselbe Gedanke enthalten ist, welchen Aeschylos in jener dritten Strophe ausspricht, sondern auch die Worte מִמַּעַל לְכוֹכְבֵי־אֵל und עַל־בָּמֳתֵי עָב jenem *ὑπ᾽ αἰθέρι* und die Worte אֶל־שְׁאוֹל und אֶל־יַרְכְּתֵי בוֹר jenem *κατὰ γᾶν* sehr genau entsprechen. Dergleichen Parallelen könnten noch gar sehr vermehrt werden, doch schon aus den angeführten wird erhellen, dass die Ideen des Rechts und der vergeltenden Gerechtigkeit sammt ihrer heiligen Richtergewalt eben so wohl von den edlern Griechen als von den ächten Propheten Israels geltend gemacht wurden. Es ist demnach ganz unrichtig, wenn *Hitzig* mit den Worten: „Nach nichts Anderm trachtet der Hebräer dermassen, wie nach Gerechtigkeit" — etwas dem alten Hebraismus ganz Eigenthümliches zu bezeichnen meint.

*) Str. 3. Dann kreucht Hoffahrt sterblicher Menschen im Staube,
Ob sie auch jüngst noch zum Aether sich kecklich emporschwang,
Wann wir in schwarzen Umhüllungen nahn und zum Tanzreihn freudenlos der Fuss sich schwingt.

Ant. 3. Doch raubt Wahnwitz noch in dem Sturz die Besinnung;
Also verdunkelnd umflattert die Augen die Sühnschuld.
Jammergestöhne der Menge verkündet, dass Nachtgraun düster ob dem Hause schwebt.

Aber so wie jenes Trachten nach Gerechtigkeit nur bei den edelsten Griechen stattfand, ebenso war es auch nur bei den ächten Propheten Israels und eben darum ihre unzähligen Klagen über schreiende Ungerechtigkeit und empörende Gewaltthat. Wie wenig nun dieses Streben ein ganz allgemeiner, oder ausschliesslicher Charakterzug der alten Hebräer war, eben so wenig gilt es bloss von dem *hebräischen* Strafrecht, wenn *Hitzig* sagt: „Solche Wiedervergeltung ferner ist auch Princip des *hebräischen* Strafrechts"; denn dieselbe Wiedervergeltung ist auch Princip des griechischen Strafrechts, so dass Aeschylos die Erinnyen mit furchtbarem Nachdrucke zu Orestes sagen lässt:

Στρ. β'. Ἀλλ' ἀντιδοῦναι δεῖ σ', ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν
Ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον· ἀπὸ δὲ σοῦ
Βοσκὰν φεροίμαν πώματος τοῦ δυσπότου.
Καὶ ζῶντά σ' ἰσχνάσασ', ἀπάξομαι κάτω·
Ἀντιπόνους τίνεις ματροφόνας δύας.

Αντ. β'. Ὄψει δὲ κεἴ τις ἄλλον ἤλιτεν βροτῶν,
Ἢ θεὸν ἢ ξένον τιν' ἀσεβῶν . .,
Ἢ τοκέας φίλους,
Ἔχονθ' ἕκαστον τῆς δίκης ἐπάξια.
Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν,
Ἔνερθε χθονός,
Δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί. *)

*) Str. 2. *Erstatten* sollst du's, dass ich aus lebendigem Leib
Den Blutopfertrank dir ausschlürfen mag.
Den Trank, den Niemand trinkt, erlang ich wohl von dir.
Und ausgedörrt im Leben führ' ich dich hinab;
Du zahlst Mutterschmerz *mit gleich schwerem Schmerz.*

Ant. 2. Auch schaust du, wie, wer unter Menschen frevelhaft
Durch Fluchschuld den Gott, den Gastfreund verletzt,
Und wer Eltern schlug,
Jeden oder den ihm bill'gen Sold dafür empfängt.
Denn Hades nimmt vom Menschen grosse Rechenschaft.
Im Erdschlunde tief;
Er schaut jeglich Ding, und schreibt's tief in's Herz.

Wie will man sich nun diese *griechische* Wiedervergeltung erklären? „Aus dem Streben nach der Beruhigung, welche die Rache gewährt, indem der psychische Mensch sich dann befriedigt fühlt, wenn er dem Andern gethan hat, wie vorher ihm selbst Dieser"? Den Erinnyen hatte Orestes nichts gethan, und dass sie aus einem ganz andern Grunde als aus persönlicher Rachgier Wiedervergeltung verlangen, sagen sie selbst:

Ἀντ. α΄. Τοῦτο γὰρ λάχος διανταία
Μοῖρ᾽ ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν, θνατῶν,
Τοῖσιν αὐτουργίαι ξυμπέσωσιν μάταιοι,
Τοῖς ὁμαρτεῖν, ὄφρ᾽ ἂν γᾶν ὑπέλθῃ· θανὼν δ᾽
οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος. *)

Darum setzen sie nicht nur in die gewissenhafte Pflege dieser ihnen durch das Geschick zu Theil gewordenen Wiedervergeltung ihre ganze Ehre, so dass sie dem delphischen Apollo, der eben so wenig wie unsere modernen Schutzherrn der Mörder und unsere modernen Bekämpfer der Todesstrafe von der ewigen Wahrheit und heiligen Macht der Idee der Billigkeit oder vergeltenden Gerechtigkeit zu wissen scheint, geradezu sagen:

218. *Τιμὰς σὺ μὴ σύντεμνε τὰς ἐμὰς λόγῳ.* **)

sondern verkünden es auch schon gleich zu Anfange laut und unverholen:

156. *Τοιαῦτα δρῶσιν οἱ νεώτεροι θεοὶ*
Κρατοῦντες τὸ πᾶν δίκας πλέον. ***)

*) Denn für ew'ge Zeit hat solch Erbtheil
Unsrem Geschlecht bestimmt die Zwanggewalt Möra's;
Wann ein Mensch Frevelthat frech gewagt, seinen Spuren,
Bis zum Abgrund er sinkt, nachzugehn. Unten auch wird
geringe Freiheit ihm.

**) Du schmäl're mir durch Worte nicht mein Ehrenamt.

***) Dies ist die Weise dieses jüngern Götterstamms,
Gewalt übt er sonder Recht und Maass.

und charakterisiren sich selber in ihrem wahren Geist und Wesen sehr schön und treffend, indem sie sagen:

301. *Εὐθυδίκαι θ᾽ ἡδόμεθ᾽ εἶναι.* *)

Wie wenig aber „die blosse Liebe zu ruhiger Behaglichkeit," die ihrem tiefern Grunde nach aus der Passivität des Hebraismus abzuleiten sein soll, es wirklich ist, die „in der vermeintlich (!) gleichmässigen Abwägung von Vergehn und Strafe, Verdienst und Belohnung erscheint" geht aus dieser erhabenen Tragödie deutlich genug hervor; denn die Erinnyen bezeichnen dem Apollo ihr *γέρας καλόν* mit den Worten:

201. *Τοὺς μητραλοίας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν.* **)

und zu Athen angelangt, verkünden sie ihre rastlose und mühevolle Verfolgung also:

Τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρὸν,
Πρὸς αἷμα καὶ σταλαγμὸν ἐκμαστεύομεν.
Πολλοῖς δὲ μόχθοις ἀνδροκμῆσι φυσιᾷ
Σπλάγχνον· χθονὸς γὰρ πᾶς πεποίμανται τόπος,
Ὑπέρ τε πόντον ἀπτέροις πωτήμασιν
Ἦλθον διώκουσ᾽, οὐδὲν ὑστέρα νεώς. ***)

so dass ihnen Apollo schon vorher höhnisch sagte:

Σὺ δ᾽ οὖν δίωκε, καὶ πόνων πλέον τίθου. †)

Demnach mag man auch aus dieser poetischen Darstellung, mit der Stellen wie Jes. 63, 1—6. und jenes צוד *venari* Ps. 140, 12. zu vergleichen ist, abnehmen, dass nicht orientalische Trägheit, nicht Liebe zu ruhiger Bequemlichkeit,

*) Doch gerecht zu vergelten erfreut uns.

**) Die Muttermörder treiben wir vom Haus hinweg.

***) Denn wie dem Jagdhund, der das wunde Reh verfolgt,
Weis't Blutgeträufel uns des Flüchtlings Fährte nach.
Von vielem Mühsal, welchem Menschenbein erliegt,
Schnaubt unsre Brust noch. Alles Land durchschweiften wir
Und durch die Meerflut, immer nach dem schnellen Schiff,
Lenkt ich verfolgend meinen flügellosen Flug.

†) Drum folg' ihm immer, mehre so die Plage dir.

oder eine sogenannte Passivität des Hebraismus als die Quelle der Wiedervergeltung betrachtet werden kann. Dieses muss auch *Hitzig* gesehen, oder doch gefühlt haben, da er noch eine zweite, ebenso misslungene Deduction der Wiedervergeltung bei den Hebräern giebt, indem er sagt: „Allein es scheint vielmehr, man müsse auf jene abstrahirende Thätigkeit zurückgehn, welche das Einzelne zum Allgemeinen zu erheben begann, und wie sonst am Einzelnen den Begriff, so an der einzelnen Handlung ihren Werth absieht. Diesen, als Geldwerth, erkennt der Hebräer noch immer an jedem Dinge mit Leichtigkeit; *Vergelten* und *Bezahlen* drücken sie mit Einem Worte aus; und die Vergeltung ist ihnen nur (!) eine Zurückerstattung, eine Bezahlung des Werthes. Dies ist auch die Ansicht der Propheten und zwar ihre Ansicht von den Belohnungen und Strafen, welche Jehova verhängt."

Diese Auseinandersetzung ist der persönlichen Würde, dem sittlichen Charakter der wahren Propheten Israels eben so zuwider, als an sich unwahr und zeigt sich als solche um so deutlicher, je klarer man erkannt hat, wie der Umfang des Prophetismus mit den Grenzen Palästina's noch keineswegs zusammenfällt. Aber selbst diese dürfen wir nicht einmal überschreiten, um das Unrichtige von *Hitzig's* obigen Angaben zu erweisen. Denn es muss zunächst jeder alttestamentliche Exeget wissen, dass die alten Hebräer „*Vergelten* und *Bezahlen*" keineswegs „mit Einem Worte" ausdrücken. Der alten Sitte, das zur Compensation im Handel dienende Metall zu wägen, gemäss steht für *zahlen*, „*bezahlen*," „*auszahlen*" in eigentlichkaufmännischem Sinne nur שָׁקַל, welches dem lateinischen *pendere* genau entspricht z. B. וַיִּשְׁקֹל אַבְרָהָם לְעֶפְרֹן אֶת־הַכֶּסֶף *und es bezahlte* (eig. wog dar) Abraham dem Efron das Geld. 1 Mos. 23, 16. Dieses שָׁקַל steht aber nie und nirgends für „*vergelten*," vielmehr wird dieser Begriff fast nur durch שׁוּב *Hiph.* הֵשִׁיב und durch שָׁלַם *Pi.* שִׁלֵּם bezeichnet, welche zwei Verba eben so wenig wie das lateinische *redire*, *referre* und *integrum esse*, *restituere* die

Bedeutung des „*Bezahlens*," vom Gelde gesagt, haben. Ein Verbum aber, welches dem lateinischen *rependere* wirklich entspräche, haben die Hebräer gar nicht und darum ist *Hitzig's* obige Angabe ganz unrichtig. Wie misslich aber wäre es auch, aus dem Gebrauche jenes *rependere* für *vergelten* auf den Handels- oder Geld-Geist der alten Römer, oder auf die obige abstrahirende Thätigkeit bei ihnen schliessen und *daraus* nun die Idee der Wiedervergeltung bei ihnen herleiten zu wollen.

Nicht besser verhält es sich mit der andern Angabe, dass den Hebräern (Propheten) die Vergeltung *nur* eine Zurückerstattung, eine Bezahlung *des Werthes* sei. Denn während wir z. B. bei den alten Deutschen überall das Währgeld finden und dieses bei den Longobarden nach dem Stande des Mannes so verschieden war, dass für einen Edlen oder Bischof 900 *solidi*, für einen Unfreien aber nur 50 *solidi* gezahlt wurden, und während selbst bei den Arabern zur Beschränkung der Blutrache nach Muhamed eine Loskaufung durch Geld stattfinden sollte (Kor. Sur. 2, 179—181.): lässt sich doch nichts dieser Art bei den alten Hebräern nachweisen. Vielmehr wurde bei ihnen die Blutrache, wenn der Todschlag nicht absichtlich war, durch die Freistädte gehemmt, aber vollkommen in Kraft gelassen, wenn sich der Todschlag als absichtlich erwies. 4 Mos. 35, 19. Aber auch in vielen andern Fällen wurde das *Quale* des zugefügten Wehe, und nicht bloss das *Quantum* desselben als für die Wiedervergeltung wesentlich beachtet, des Geldes noch gar nicht zu gedenken, so dass von der Wiedervergeltung als einer blossen Zurückerstattung des Werthes, oder von einem eigentlichen „*Bezahlen*" gar nicht die Rede sein kann. Nur beim Diebstahl fand eine Zurückerstattung wirklich statt, wie wenig indessen hierbei der blosse „*Werth*" des Gestohlnen beachtet wurde, zeigt schon die Bestimmung in 2 Mos. 22, 1. 9. Nur in den äussersten Fällen, wo weder eine eigentliche Rückkehr desselben Wehe, noch eine Wiederherstellung des frühern Zustandes durch Zurückerstattung möglich war, da

erst wurde das Geld zu Hülfe genommen, um der Idee der Billigkeit doch einiger Maassen Genüge zu leisten. 2 Mos. 21, 22. 30. 32. 34. Uebrigens enthalten nur die beiden letzten Verse eine eigentliche Geldstrafe, denn das Verbum עָנַשׁ kommt auch sonst noch von einer Busse an Naturalien vor und heisst öfters *strafen* ganz im Allgemeinen ohne alle Rücksicht auf einen „Geldwerth." Eben so wenig involvirt das Nomen כֹּפֶר den Begriff des Geldes in seiner Bedeutung und kann daher auch die Naturalien bedeuten, die von Jemandem zur Sühne und Lösung gegeben werden. Kurz der Begriff des Geldwerthes und der eigentlichen Bezahlung liegt der Idee der gerechten Vergeltung bei den alten Hebräern und ihren Propheten keineswegs zum Grunde, oder ist damit auch nur verwandt, so dass, wenn auch ein Mann wie Aeschylos diese Idee in aller Strenge ächtprophetisch geltend macht, man schon daraus ersehen kann, wie diese so bedeutsame Idee im A. T. nicht aus einem niedern Geldgeiste hergeleitet und als ein jüdisches Produkt dargestellt werden darf. Zur richtigen Deduction und Würdigung der sittlichen Ideen im A. T. ist also gewisser Maassen nothwendig, dass man sich überzeugt *), wie sich der *Geist* des hebräischen Prophetismus auch über Palästina hinaus erstreckt hat und wie auch Griechenland Männer gehabt hat, die von ächtprophetischem Geiste in *biblischem* Sinne beseelt waren, so dass z. B. bei Aeschylos der personificirte Hades oder שְׁאוֹל als ein *μέγας εὔθυνος βροτῶν*

*) Dieses scheint auch bei *Daniel von Kölln* nicht der Fall gewesen zu sein, wenn nach ihm in seiner biblischen Theologie (herausg. von *David Schulz*. 1836.) Th. 1. S. 159. „die Gerechtigkeit, nur von einer andern Seite aus gefasst, als *Güte* erscheint" und wenn nach ihm der göttliche Wille ein *gerechter* heisst, „wiefern er darauf gerichtet ist, die genaueste Proportion zwischen Tugend und Seligkeit zu bewirken." Die Idee der *vergeltenden* Gerechtigkeit fordert eben so sehr die *Strafe*, wie den *Lohn*, und ist nur durch diese beiden Begriffe zu denken, wie das Aeschylos in seinen Eumeniden deutlich zeigt.

dargestellt wird, welcher *δελτογράφῳ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.* Vrgl. Jer. 17, 1. Hab. 1, 13. 14. —

Wie mit jenen beiden Angaben *Hitzig's* verhält es sich auch mit der, wenn er sagt: „die Propheten streben, überall das Recht zu schützen und einen festen Rechtszustand im Lande zu gründen." Denn auch dieses ist keineswegs etwas Niedriges, oder den *hebräischen* Propheten Eigenthümliches, wie das schon jene Tragödie von Aeschylos beweiset. Denn derselbe lässt den Areopagus, der im Begriff stand, durch Perikles und Ephialtes seine bedeutsamste Befugniss zu verlieren, von der Athena zur Zeit des Orestes gegründet werden und zwar für alle Folgezeit, indem sie sagt:

Ἐπεὶ δὲ πρᾶγμα δεῦρ' ἐπέσκηψεν τόδε,
Φόνων δικαστὰς ὁρκίας αἱρουμένη,
Θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον. *)

Bald darauf verkündet sie von Neuem:

Πληρουμένου γὰρ τοῦδε βουλευτηρίου,
Σιγᾶν ἀρήγει, καὶ μαθεῖν θεσμοὺς ἐμοὺς
Πόλιν τε πᾶσαν εἰς τὸν αἰανῆ χρόνον **).

worauf Apollo die Areopagiten als den *μέγαν Ἀθηναίας θεσμὸν δικαίως* anredet. Endlich sagt Athena zum dritten Male, sich an den Areopag wendend:

Κλύοιντ' ἂν ἤδη θεσμὸν, Ἀττικὸς λεώς,
Πρώτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ.
Ἔσται δὲ καὶ τὸ λοιπὸν Αἰγείῳ στρατῷ
Ἀεὶ δικαστῶν τοῦτο βουλευτήριον
Πάγον γεραῖρον τόνδ', ...
. ἐν δὲ τῷ σέβας
Ἀστῶν, φόβος τε συγγενὴς τὸ μὴ 'δικεῖν

*) Weil nun die Sache hier so festen Fuss gefasst:
So kies' ich jetzo ein geschwornes Blutgericht
Und stift' es eine Stiftung *für die Ewigkeit.*

**) Denn weil die Mahlstadt dieses Raths sich füllet, frommt
Jedwedem schweigen, dass ich meine Satzungen
Der ganzen Stadt *für alle Zukunft* künden mag.

Σχήσει, τὸ ϑ' ἦμαρ κατ' εὐφρόνην ὁμῶς,
Αὐτῶν πολιτῶν μὴ 'πικαινούντων νόμους·
Τὸ μήτ' ἄναρχον μήτε δεσποτούμενον.
'Αστοῖς περιστέλλουσα βουλεύω σέβειν
Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν.
Ταύτην μὲν ἐξέτειν' ἐμοῖς παραίνεσιν
'Αστοῖσιν εἰς τὸ λοιπόν. *)

Und nun noch die Empfehlung zum Schluss:

'Αλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος. νικᾷ δ' ἀγαϑῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός.
Τάςδε γὰρ εὔφρονας εὔφρονες ἀεὶ μέγα τιμῶντες
Καὶ γῆν καὶ πόλιν ὀρϑοδίκαιον πρέψετε πάντες διάγοντες. **)

Nach diesen und ähnlichen Stellen dieser Tagödie kann es nicht zweifelhaft sein, dass es, um mit *Otfr. Müller's* Worten zu reden, „die unverkennbare Absicht des Aeschylos ist, den Areopag im Besitze des Blutbanns zu schützen. Zwar hebt er es auch immer hervor, dass dieser Gerichts-

*) Nun höret meine Stiftung, Männer aus Athen,
Im ersten Rechtstreit Richter um vergossnes Blut.
Auch für die Zukunft wird bei Aegeus Bürgerheer
Allzeit bestehen dieser Richter hoher Rath
Zur Ehre jenes Hügels, ...
. Dort nun waltend soll
Ehrfurcht der Bürger nebst der schwesterlichen Scheu
Rechtlosem Thun stets wehren, so bei Nacht wie Tag,
Wenn nicht die Bürger selber neuern am Gesetz.
Nicht frecher Willkühr, rath' ich, nicht dem Knechteszwang,
Zum Schutze meiner Bürger, je zu huldigen,
Noch auch, was Furcht erreget, ganz hinwegzuthun.
Dies ist die Mahnung, die ich meiner Bürgerschaft
Für alle Zukunft gebe.

**) Doch gesiegt hat Zeus, der Versammlungen Hort, und der Wackeren Streit kehrt immer bei uns sich zum Besten.
Wo die Freundlichen (die Eumeniden) ihr stets freundlich gesinnt hoch ehret hinfort,
Wird stets euch der Ruhm, so das Land wie die Stadt nach dem gradesten Recht zu verwalten.

hof zugleich ein Rath ist (540. 654. 674.), und will also gewiss, dass er auch wie früher und bisher, über Aufrechthaltung der guten Sitte, so wie über Gefahren, die der Verfassung und öffentlichen Sicherheit drohen, berathschlage; auch deutet er dadurch, dass er ihn einen immerwährenden Hort und Schutz, unter dem man sicher schlafen könne, nennt (675.), bestimmt die Meinung an, dass der Areopag eine fortwährende Aufsicht führen und nicht blos als Gericht in Fällen, wo er zum Urtheilsspruch aufgerufen wird, einschreiten solle: aber die ganze Anlage des Stücks geht doch darauf hinaus, dass der Areopag als ein gewissenhaftes Blutgericht, welchem die Stadtgöttin selbst die Beendigung einer langen Kette von Trübsalen anvertraut, in der höchsten Würde und Heiligkeit dargestellt werde" d. h. Aeschylos strebt, um mit *Hitzig* zu reden, „das Recht zu schützen und einen festen Rechtszustand im Lande zu gründen", so dass sich Aeschylos auch in dieser Beziehung als ein ächter Prophet in biblischem Sinne erweiset. Aber sein Streben hatte eben so wenig Erfolg, wie das der biblischen Propheten. Zwar „sagt Lysias, etwa sechzig bis achtzig Jahre später, dass zur Zeit der Richter, an die seine Rede gerichtet ist, dem Areopag das ererbte Recht der Entscheidung über Mord zurückgegeben sei und jetzt wieder angehöre" (vergl. Jes. 1, 26.), doch sein früheres Ansehn hat derselbe nie wieder besessen. Hierauf kommt es indessen hier weniger an, wo die Frage ist nach ächtprophetischen Charakterzügen in *biblischem* Sinne auch ausser Palästina. — Ausser dem religiösen und sittlichrechtlichen Momente hat sich aber auch noch ein politisches im alttestamentlichen Prophetismus bemerklich gemacht, und dass auch dieses ihnen nicht ausschliesslich eigen ist, zeigen wiederum schon die Eumeniden des Aeschylos. Denn ebenso wie z. B. Jesaja Zurechtweisungen giebt in Bezug auf das Verhältniss Juda's zu Israel und die Vereinigung beider zu Einem Staate weissagt und zu bewirken strebt, lässt jener griechische Tragiker es nicht an gleichartigen Winken und Beziehungen fehlen. Wie geschickt und fein berechnet weiss er den Athenern die

Verbindung mit Argos als uralt und höchst bedeutsam darzustellen und auf diese Weise dringend zu empfehlen. S. hierüber *Otfr. Müller's* Darstellung S. 121 ff.

Dieses politische Moment musste natürlich bei Weitem mehr in den Staatsreden der griechischen Rhetoren hervortreten und auch unter diesen wird man manchen Mann von prophetischem Charakter finden. Man denke nur an *Demosthenes*, vergegenwärtige sich sein ganzes Streben und Wirken, seinen Erfolg und sein Schicksal, und man wird in ihm, wenn man das rein Aeusserliche und seine griechische Form bei Seite setzt, einen zweiten Jeremia zu erkennen glauben. Während andere Redner gleich den falschen Propheten Israels aus niederem Interesse um die Gunst des Volkes buhlten und ihm das, was seiner Sinnlichkeit und Trägheit schmeichelte, empfahlen, stritt er gegen die liebsten Neigungen seiner Zuhörer und mischte dabei Ernst und Milde auf eine wunderbare Weise. Für ihn waren die Mazedonier unter Philipp und Alexander das, was für Jesaja die Assyrier unter Sanherib und Asarhaddon, was für Jeremia die Chaldäer unter Nebucadnezar waren. Auch ihm fehlte es in dieser politischen Beziehung an einer bewunderungswürdigen Divinationsgabe nicht. Was nun aber diese politische Divinationsgabe im Allgemeinen betrifft, so ist sie keineswegs den biblischen Propheten so ausschliesslich eigen, wie es der fromme aber kenntnisslose Glaube in stiller Verehrung zu meinen pflegt. Um auch in dieser Beziehung auf den grössern Umfang und den weitern Kreis des Prophetischen aufmerksam zu machen, mögen einige historische Angaben über politische Weissagungen, genommen aus der Minerva (Decbr. 1835.), vielleicht genügen.

„Schon im Alterthum war einer der ältesten Philosophen Griechenlands (einer der sogenannten sieben Weisen) *Chilon*, Ephorus zu Sparta, wegen seines politischen Ahndungsvermögens sehr berühmt,*) und auch *Solon* scheint,

*) Vrgl. *Carus* Geschichte der Philosoph. S. 200.

wie aus seiner bekannten Geschichte mit dem Crösus erhellt, dasselbe besessen zu haben. Unter den Römern ist besonders *Cicero* zu nennen, dessen (in seinen Briefen an den Atticus enthaltene) Weissagungen über das Schicksal, was dem römischen Staate zu seiner Zeit bevorstand, auf das Genaueste eingetroffen sind. *) In späterer Zeit wurde ein Gedicht des *Peter Cottichius* (eines Freundes des Melanchthon), in welchem derselbe seiner Vaterstadt Magdeburg das traurige Schicksal einer völligen Zerstörung prophezeite, dadurch sehr berühmt, dass letztere wirklich achtzig Jahre darauf durch Tilly Statt fand." **)

„Am merkwürdigsten aber sind die Prophezeiungen über die französische Revolution. Schon im Jahr 1691 gab *Wagner v. Wagenfells* (der vorzüglichste Politiker des siebzehnten Jahrhunderts) unter dem Titel: Ehrenruf Deutschlands, zu Wien ein Werk in Folio heraus, in welchem er die französische Revolution bestimmt voraussagte. ***) — In den berühmten *Mémoires secrets sur les régnes de Louis* XIV. *et de Louis* XV. des bekannten *Duclos* prophezeite derselbe ebenfalls bereits 1764 aus dem Sittenverfall in Frankreich eine bevorstehende Revolution. — In gleichem Sinne äusserten sich *Voltaire*, *Raynal*, *Mably*, so wie auch *Friedrich* II."

„Noch berühmter ist *Burke's* im Jahr 1789 in seinen Betrachtungen über die französische Revolution ausgesprochene und so genau eingetroffene Vorhersagung über den Gang, den dies Ereigniss nehmen würde. Hierbei zeigt sich besonders deutlich die Ueberlegenheit der *wissenschaftlichen* Ein- und Ansicht, wodurch jedes Einzelne in seinem Zusammenhange mit dem Uebrigen aufgefasst und kein wichtiges Moment übersehen wird; denn diese Prophezeiung

*) Verschiedene andere Beispiele eingetroffener Vorhersagungen sollen sich in *Lipsii monitis et exemplis politicis* (I, 5.) finden.

**) Vrgl. *Gentz* deutsche Monatsschrift 1791. Augustheft.

***) Vrgl. dieselbe Monatsschrift 1793.

ruhte eben darauf, dass *Burke* als trefflicher Psycholog auch die *moralische* Natur des Menschen genau in Betrachtung zog, wovon bekanntlich die damaligen französischen Gesetzgeber keine Notiz nahmen."

Auch „*Cazotte's* Name ist durch jene berühmt gewordene Prophezeiung bekannt, die er zur Zeit Ludwigs XVI. bei einem Gastmahl mitten unter fröhlichen, geistreichen und vornehmen Tischgenossen ausgesprochen haben soll. Seinem inneren Auge, so heisst es, eröffnete sich ein schreckensvoller Blick in die Zukunft; rings um die Tafel sah er Enthauptete sitzen, prädestinirte Opfer des revolutionairen Henkerbeils." Es bemerkt indessen *Charles Nodier* hiezu *): „Die Erzählung rührt von *Laharpe* her. Das Meiste an der Geschichte ist offenbar von *Laharpe's* eigner Erfindung und ihm selbst ist es nie in den Sinn gekommen, sie für durchgängig wahr auszugeben." Hat diese Angabe *Nodier's* ihre volle Richtigkeit, so haben wir auch aus der neuesten Zeit ein Beispiel, wie ein Referent das Ausserordentliche der Weissagung eines Andern fast unwillkürlich steigert und so derselben ein mythisches Gepräge giebt, wie es manchen biblischen Weissagungen, wie sie nun einmal vorliegen, trotz allem Widerreden mancher kindischgläubigen Theologen offenbar eigen ist. „So specielle Kleinigkeiten," sagt *Nodier*, „erfasst die Vision nicht, wenn sie überhaupt etwas erfasst." Ist diese Angabe vollkommen richtig, so besitzt man in ihr ein Kriterium zur richtigen Abschätzung *aller* Divinationen *aller* Zeiten, wenn gleich das Urtheil nicht immer mit der grössesten Zuversichtlichkeit wird abgegeben werden können und sehr leicht mehr subjectiv als objectiv erscheinen dürfte. Die allergrösseste Vorsicht aber wird bei den biblischen Weissagungen und ihrer Beurtheilung in dieser kritischen Hinsicht stattfinden müssen, weil dabei immer der Glaube einiger schwachen Gemüther um der Liebe willen

*) Magazin für die Literat. des Auslandes 1837. Januarheft.

zu berücksichtigen ist und es auch die Strenge der Wissenschaft eigentlich erfordert. „Die Gesichte des Thomas Ignaz Martin, Landmanns zu Gallerdon, über Frankreich und dessen Zukunft, im Jahr 1816 geschaut *)," werden nach jenem Kriterium schon weniger besorglich beurtheilt werden können. —

Auch das Schicksal und Lebensende vieler hebräischen Propheten, wie es Matth. 5, 12. Ebr. 11, 36. 37. bezeichnet wird, mag als ein nicht ganz unwesentliches Merkmal eines ächten Propheten in biblischem Sinne bei gleichgesinnten Männern anderer Nationen hier mit Wenigem berücksichtigt sein. *Aeschylos* gewann zwar mit seinen Eumeniden den ersten Preis in den theatralischen Spielen, da er aber dennoch den Areopag, dessen ungeschmälertes Ansehn er zum Heile Athens durchaus nothwendig erachtete, in seinen bisherigen Rechten bald darauf gekränkt sah, so erfüllte ihn dieses mit solchem Unwillen und Kummer, dass er seine Vaterstadt verliess und als ein Verbannter zu Gela in Sicilien starb **). *Sokrates* trank schuldlos den Giftbecher, von seinen Richtern zu diesem Tode verurtheilt. *Platon* wurde als Sklave verkauft, obschon er wieder frei wurde. *Demosthenes*, von Antipater und seinen Häschern verfolgt, starb durch Gift im Tempel auf der Insel Calauria. *Cicero*, der trotz aller Verunglimpfung doch das Gute gewollt und verfolgt hat, verlor sein greises Haupt durch den Schwerdtstreich eines Henkers von Antonius. *Seneca*, der freilich bisweilen sich sehr vergass, musste sich den Tod geben auf Nero's Befehl. „Der edle Greis *Cazotte* trug sein Haupt zum Henkerblock der Revolution."

Als das Resultat dieser Darstellung, die nur die äussersten Umrisse eines höchst umfangreichen und sehr belehrenden Werkes enthält, muss sich schon jetzt, mit einiger

*) Eine Zugabe zu den Blättern aus Prevorst 1835.

**) Vrgl. *A. W. Schlegel's* Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur I. 156. und bei *Otfr. Müller* S. 120. 121.

Klarheit herausstellen: der alttestamentliche Prophetismus ist nur eine besondere *Form* des Prophetismus im biblischen Sinne, und es hat eben so sehr griechische und römische Propheten wie hebräische gegeben, worauf schon die Bibelstelle Tit. 1, 12. schliessen lässt, denn nach ihr war *Epimenides* ein *griechischer* Prophet.

III. Geschichte des hebräischen Prophetismus.

Was wir von den hebräischen Propheten wissen, ist im Ganzen über die Maassen gering. Von der Einrichtung der Prophetenschulen wissen wir eigentlich gar nichts und ebenso unbekannt sind uns die Lebensverhältnisse der allermeisten Männer, welche als sittlichreligiöse Leiter des Volks unter den alten Hebräern gewirkt haben. Sehr viele kennen wir nicht einmal dem Namen nach. Unter solchen Umständen ist es sehr schwer, wo nicht gar unmöglich, ein ganz treues und vollständiges Bild von dieser so eigenthümlichen und erhabenen Lebensrichtung nach ihrer Entstehung, ihrer Entwickelung, ihrer Dauer, ihrer Gestaltung und Beziehung zu allen übrigen Lebensverhältnissen und menschlichen Bestrebungen zu entwerfen und auszuführen. Doch halten wir uns nur ebenso fern von dem philosophischen Wahn, uns etwas Historisches *a priori* construiren zu können, wie von dem kindischen Glauben, jede historische Angabe in der Bibel sei eine ausserordentliche und eben darum ganz untrügliche Offenbarung Gottes und seines heiligen Geistes, und suchen wir das, was uns das A. T. hierüber sagt, ganz unbefangen obschon nicht ganz unkritisch zusammen zu stellen und wo möglich zu einer Gesammtanschauung zu vereinigen. Auf diese Weise stellen sich leicht zwei Hauptparthieen als wohlunterscheidbar her-

aus, die als zwei Perioden bezeichnet werden mögen. Während der ersten Periode, wie sie nun einmal in der Bibel vorliegt, tritt die schriftstellerische Thätigkeit noch gar sehr in den Hintergrund, während die Propheten der zweiten Periode als eigentliche Schriftsteller erscheinen. Hiermit ist vollkommen übereinstimmend, dass der Charakter jener ersten Periode überwiegend mythisch, dieser zweiten dagegen fast durchgängig historisch ist. Die erste Periode zerfällt wiederum in zwei Abschnitte, von welchen der erste alle diejenigen Persönlichkeiten umfasst, deren prophetischer Charakter mit noch andern Momenten, dem fürstlichen, oder priesterlichen, oder mit beiden zugleich innigst verwachsen war, während in der zweiten Hälfte dieser Periode nur Männer von reinprophetischer Stellung und Wirksamkeit auftreten und von aller fürstlichen und priesterlichen Beimischung frei sind. Die zweite Periode zerfällt nach dem grössern oder geringern Werthe der schriftstellerischen Arbeiten in drei Zeitabschnitte, das goldene, silberne und eiserne Zeitalter.

Erste Periode.

Von Abraham bis Jona.

(c. 2000 — 800 v. Chr.)

Erster Abschnitt.

Von Abraham bis Samuel.

(c. 2000 — 1100 v. Chr.)

Schon *Abraham*, der Stammvater des israelitischen Volkes, den man um 2000 v. Chr. setzt, wird in der Bibel (1 Mos. 20, 7.) ein Prophet genannt, was jedoch nur in dem oben angegebenen sittlichreligiösen Sinne ohne alle

eigentlich divinatorische, didaktische *) und theokratische **) Bedeutung geschieht. Die Weissagung, welche (1 Mos. 25, 23.) Rebekka erhält und in welcher Jakob und Esau als Stammväter der Hebräer und Idumäer sowie das Verhältniss beider Nationen zu einander bezeichnet wird, ist ohne Erwähnung einer Mittelsperson, eines Propheten, angeführt. *Isaak* wird zwar nicht ausdrücklich ein Prophet genannt, ertheilt aber seinen divinatorischen Seegen seinen beiden Söhnen (1 Mos. 27, 27—29. 39 40.) und wird im Koran ebenfalls ein Prophet genannt. Ebenso erscheint auch *Jakob* als Prophet um seines Seegens willen (1 Mos. 48, 13—22. und 49, 1—27.), wird aber auch nur im Koran geradezu als Prophet jedoch ohne Rücksicht auf Divination bezeichnet. Von Jakob geht das prophetische Lebensmoment auf *Joseph* über, so dass er eines Theils sich überall als einen aufrichtigen und treuen Verehrer Gottes beweist und als ein Begünstigter des Herrn erscheint (1 Mos. 39, 2—5. 9. 21. 23. 45, 7—9. 50, 19. 20.), andern Theils aber auch die Divinationsgabe besitzt, die sich bei ihm zunächst in der Form von Träumen (1 Mos. 37,

*) *Luther* übersetzt zwar die Worte וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה (1 Mos. 12, 8. 13, 4. 21, 33.) durch: „und *predigte* von dem Namen des Herrn" (vrgl. Koran Sur. 19, 38—48.), allein קָרָא *seq.* בְּ bedeutet nur *anrufen*, daher auch die LXX. übersetzt haben: *καὶ ἐπεκαλέσατο ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου* oder *τὸ ὄνομα κυρίου*. —

**) *Bohlen* will zwar auch an dieser Stelle das נָבִיא in dem spätern theokratischen Sinne fassen und jene allgemeine Auffassung, nach welcher jener hebr. Ausdruck der Bezeichnung durch خَلِيلُ ٱللَّه im Koran und sonst ziemlich genau entspricht, nicht gelten lassen; aber 1 Sam. 9, 9. kann wohl schwerlich den Sinn haben, dass zur Zeit Samuels das hebr. Wort נָבִיא noch gar nicht existirt habe, was *Bohlen* (Die Genesis S. CLII. u. 220.) behauptet, sondern dass dieser hebr. Ausdruck ursprünglich gar keine divinatorische Bedeutung hatte, sondern dieselbe erst später in seine frühere Bedeutung aufnahm. —

7. 9. vrgl. 4 Mos. 12, 6.) und in der Fähigkeit, Träume zu deuten (1 Mos. 40, 12. 13. 18. 19.), kund giebt, dann aber auch durch unmittelbare Weissagung (1 Mos. 50, 24.) ausspricht.

Jetzt tritt gewisser Maassen eine Lücke ein bis auf *Moses* um 1500 v. Chr. Ihm offenbart sich wiederum Gott auf eine ganz besondere Weise (2 Mos. 3, 4—6.), theilt ihm seine Absichten mit (3, 9.) und erwählet ihn zum Werkzeuge seines Willens und zum Bothen an Pharao und das Volk Israël (3, 10.). Da er sich weigert, diesem Rufe allein zu folgen, so erhält er zu seiner Legitimation nicht nur die Vergünstigung besonderer Wunderkraft, sondern auch zu seinem Gehülfen und Sprecher den Aaron (2 Mos. 4, 15. 16.), welcher um deswillen *sein* Prophet genannt wird (2 Mos. 7, 1.). An dieser Stelle tritt zum ersten Male das rhetorische Moment in dem Begriff des נָבִיא deutlich hervor. Gleichwohl ist Moses in einem viel höhern und vollern Sinne ein Prophet. Er steht mit Gott in der innigsten Gemeinschaft und hat den vertrautesten Umgang mit ihm, so dass dieser mit ihm wie mit Abraham פָּנִים אֶל־פָּנִים (2 Mos. 33, 11.) und פֶּה אֶל־פֶּה (4 Mos. 12, 8.) redet, er den Willen Gottes auf das Genaueste kennt, und daher das Volk zu ihm kommt, um Gott zu fragen (2 Mos. 18, 15.). Daher promulgirt er auch den Dekalog und bestimmt die kirchlichbürgerliche Verfassung, bittet wiederholentlich Gott für das widerspenstige Volk und beweiset sich überhaupt in seiner Prophetenwürde als einen wohlwollenden, wenn auch mitunter sehr strengen, einsichtsvollen und gewandten Volksführer und Regenten, so dass in ihm das politische Moment das überwiegende ist. Er ist zwar auch ein heiliger Sänger (2 Mos. 15, 1—19. 5 Mos. 32, 1—43.), wie auch seine und Aarons Schwester aus gleichem Grunde eine Prophetin genannt wird (2 Mos. 15, 20. 21.), desgleichen besitzt er die Divinationsgabe und Wunderkraft in nicht gewöhnlichem Maasse, aber alles dieses erhält erst seine Bedeutsamkeit durch seine stete Beziehung auf das Volk und dessen Leitung. Daher wird er auch als ein

Prophet sonder Gleichen bezeichnet (5 Mos. 18, 15. 18. 34, 10.), der als Musterbild für alle Folgezeit dasteht. Es tritt also an dem prophetischen Triumvirat dieser drei Geschwister der Begriff des Prophetischen gleichsam individualisirt nach seinen einzelnen Hauptmomenten, die sich aus seinem Grundcharakter ergeben, hervor. Bei der Mirjam zeigt sich das Prophetische ausschliesslich in der Glut heiliger Poesie und gottbegeisterten Gesanges, bei Aaron in der Kraft und Gewandtheit der Rede, bei Mose in der Kunst und Geschicklichkeit, ein unbändiges, störriges und götzendienerisches Volk sittlichreligiös zu zügeln, zu regieren und zu erheben.

Dieses politische Moment verbleibt hierauf dem hebräischen Prophetismus im Wesentlichen unverändert bis auf *Samuel*, so dass mit Uebergehung von *Bileam*, der zwar wegen seiner Vertrautheit mit Jehova (4 Mos. 22, 8. 9. 19. 20.) und wegen seiner dreimal günstigen Weissagung ganz wie ein hebräischer Prophet erscheint, aber doch als ein Ausländer (4 Mos. 22, 5.) bezeichnet wird, gleich der nächste Nachfolger Mosis Fürstengewalt und Prophetenthum in seiner Person gleichwie Moses vereinigt. Zwar wird *Josua* nicht geradezu ein נָבִיא genannt, aber er war מָלֵא רוּחַ חָכְמָה in Folge der Handauflegung Mosis (כִּי־סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת־יָדָיו עָלָיו 5 Mos. 34, 9.), und durch diese Geistesfülle ist er als Prophet hinlänglich charakterisirt *), wie denn auch die übrigen Kennzeichen eines Propheten sich bei ihm nachweisen lassen. Er stand mit Jehova in sehr inniger Beziehung, so dass ihm dieser seine Anweisungen und Verheissungen mittheilt (Jos. 1, 1—9. 3, 7. 8. 4, 15. 16. 5, 2. 9. 6, 2. u. s. w.). Auch hat er ausserdem noch besondere Erscheinungen, wie die Jos. 5, 13—15. erzählte,

*) Daher war auch das Weissagen der Propheten nicht sowohl ein Vorherverkünden der Zukunft, sondern vielmehr ein Weises-sagen über die Gegenwart, wie solches schon *Baumgarten-Crusius* (Grundzüge der bibl. Theol. 1828. S. 250.) und *Gramberg* (II. S. 251.) richtig erkannt haben.

spricht Worte aus, die noch nach Jahrhunderten Kraft besitzen um sich zu erfüllen (Jos. 6, 26. vrgl. 1 Kön. 16, 34.), und vermag auch ganz besondere Wunderthaten zu vollbringen (Jos. 10, 12. 13.). Wie Josua sind nun auch die sogenannten שׁוֹפְטִים als Propheten zugleich Fürsten, wenn auch nicht in so ausgedehntem Umfange und in so hohem Grade. Denn sie erheben sich nur auf besondern Antrieb Jehova's (Richt. 2, 16.), wie zuerst *Othniel* (3, 9. 10.), und sodann *Ehud* (3, 15. 28.), die sich in der Kraft Jehova's als Volkshelden beweisen und auch im Frieden Fürstengewalt durch Rechtsprechen üben. Die Richterin *Debora*, Heldin und heilige Sängerin zugleich, wird geradezu eine Prophetin genannt (4, 4.). Zwar erscheint Richt. 6, 8—10. ein anonymer Prophet, der den Israeliten bloss eine Strafpredigt hält, aber gleich darauf wird Gideon durch einen מַלְאַךְ יְהוָה, der sich vor ihm durch ein besonderes Wunderzeichen legitimiren muss, zur heldenmüthigen Befreiung Israels angetrieben (6, 12—22.), worauf der Herr selber ihm noch eine spezielle Anweisung giebt (6, 25. 26.) und der Geist des Herrn endlich sich seiner ganz bemächtigt (6, 34.: וְרוּחַ יְהוָה לָבְשָׁה אֶת־גִּדְעוֹן). Er setzt zwar den Herrn noch einmal auf die Probe (6, 36—40.), doch nachdem ihm auch diesmal gewillfahrt worden, zieht er endlich ins Feld. In Folge einer besondern göttlichen Anweisung reducirt er seine Mannschaft auf dreihundert Mann und schlägt mit diesen ein feindliches Heer, das zahlreich wie der Sand am Meer war (7, 2—22.). Nach dieser Heldenthat wird ihm von Einigen die Herrschaft über Israel angeboten, er aber schlägt sie für sich und seinen Sohn aus und weiset als ächter Prophet auf Jehova als den eigentlichen Herrscher Israels hin (8, 22. 23.). Ueber *Jephthah* kommt ebenfalls der Geist Jehova's (11, 29.), so dass er die Feinde schlägt und in Folge eines Gelübdes seine Tochter Jehova opfert (11, 39.).

Simson erscheint als die Hauptperson unter den prophetischen Nationalhelden Israels. Schon seine Geburt wird auf eine wunderbare Weise angekündigt (13, 2—23.), und

wie er wuchs, so segnete ihn der Herr, bis er völlig inspirirt *) wurde (13, 24. 25.). Aber so oft auch der Geist des Herrn über ihn kommt (14, 19. 15, 14. 15.), wenn es gilt, eine Grossthat an den Nationalfeinden Israels zu vollbringen, so verfolgt er doch mehr seine Privatzwecke als das Volksinteresse. Seltsam ist, dass mit der Abschneidung von sieben Locken oder Zöpfen zugleich der Herr und seine Kraft von ihm weicht (16, 19. 20.) und er so in die Hände der Philister geräth. Das Wiederwachsen seiner Haare giebt ihm seine Kraft und seine Gottesstärke wieder (16, 22. 28.), die er zum Verderben seiner Feinde anwendet, obgleich er selber dabei zugleich umkommt (16, 30.). Seitdem wird von keinem prophetischen Helden mehr noch etwas erzählt. Dagegen werden noch einige Befragungen des Herrn angeführt. Die erste geschieht von Seiten der Daniter durch den Hauspriester des Micha (17, 5. 6.), die zweite von ganz Israel mit Ausnahme von Benjamin, ohne dass ein Prophet dabei genannt wird (20, 23. 24.), und die dritte endlich gleich darauf (V. 27. 28.) von denselben, wobei zugleich angegeben wird, dass die Bundeslade da war und Pinehas, der Sohn Aarons, damals dienender Priester des Herrn war (עֹמֵד לְפָנָיו), so dass auf ihn mit dem Priesterthume auch die Prophetenwürde von seinem Vater übergegangen zu sein scheint. Doch muss der prophetische Geist aus Aarons Familie wohl mehr und mehr gewichen sein, da nicht nur Eli's Söhne von allem göttlichen Geiste ganz verlassen waren, sondern auch Eli selbst aus aller lebendigen Gemeinschaft mit Gott gewichen war, indem nicht nur ein anonymer Prophet, hier אִישׁ אֱלֹהִים genannt, dem greisen Eli seine zu grosse Milde gegen seine verderbten Söhne strenge vorhält und ihm das traurige Schicksal seines Hauses vorherverkündet (1 Sam. 2, 27—36.), sondern

*) Die Inspiration ist hier etwas derb durch וַתָּחֶל רוּחַ יְהוָֹה לְפַעֲמוֹ bezeichnet, denn פַּעַם heisst eigentlich: *schlagen*, *stossen*.

auch ausdrücklich bemerkt wird (1 Sam. 3, 1.), dass es überhaupt wenig Weissagung (חָזוֹן) in der letzten Zeit des Eli gab.

Zweiter Abschnitt.

Von Samuel bis Jona.

(c. 1100—800 v. Chr.)

Mit Samuel um 1100 v. Chr. ersteht der Prophetismus gewisser Maassen von Neuem und in jugendlicher Kraft, sondert sich von den ihm eigentlich fremden Beimischungen und kommt über sich zum Bewusstsein. Von seiner frommen Mutter frühe dem Dienste des Herrn unter der hohen Priesterschaft Eli's geweiht (1 Sam. 1, 28.), erhält er schon als ein in solchen Dingen noch unerfahrener Knabe (נַעַר) besondere unmittelbare Offenbarungen von Gott (3, 10—14.). Darauf tritt er auf als ein sittlichreligiöser Volkslehrer von grosser rhetorischer Kraft (4, 1. 7, 3—5. 9. 12, 6—25. 15, 22. 23.), als ein allgemeiner Schiedsrichter von strenger Gerechtigkeit und Rechtlichkeit (7, 6. 15. 8, 3. 12, 3. 4.) und als ein angesehenes Volksoberhaupt, das in allen wichtigen Angelegenheiten bestimmte Weisungen Jehovas erhält (8, 7—9. 22. 9, 15—17. 15, 11. 16, 1—37.) und überhaupt als Seher (רֹאֶה) angesehen und geehrt (נִכְבָּד) ist (9, 6. 9.). Uebrigens mogte er schon an Eli's Hause das Missliche der bisherigen Verbindung von Prophetismus und Priesterthum erkennen, da dieses wegen seiner Subsistenzmittel zu sehr mit den materiellen Interessen des Volks verflochten leicht alles höhern Geistes verlustig ging, und da der Prophetismus seinem innern Wesen nach vom Priesterthume in seinen äusserlichen Functionen ganz verschieden war. Dieses höhere Lebensmoment des Prophetismus daher mit seiner das Volk bildenden und erhebenden Kraft seinem Volke zu erhalten bemüht und zugleich um die tiefere geistige Begründung einer sittlichen Theokratie besorgt, wählte

er Jünglinge und junge Männer, die, wie es scheint, nicht bloss bemittelt waren und so in materieller Hinsicht ganz unabhängig und selbstständig da standen, sondern auch Vorzüge des Geistes und Gemüthes besassen, zur Thätigkeit des Prophetismus besonders aus und wurde so Stifter der Prophetenschulen, dergleichen er eine zu Rama, seinem Wohnsitze, angelegt hatte (19, 18—20.), wenn anders der Ausdruck נְוָיֹת von נָוֶה *Wohnung* abzuleiten und für Prophetenschule zu nehmen ist, wie solches *Gramberg* (II. S. 264.) mit Entschiedenheit behauptet. Seit dieser Zeit nun erscheinen die Prophetenschüler (בְּנֵי נְבִיאִים) und ganze Prophetenschaaren (חֶבֶל נְבִיאִים) oder Prophetenversammlungen (לַהֲקַת נְבִיאִים), als deren Oberhaupt und Vorsteher (נִצָּב עֲלֵיהֶם 19, 20.) Samuel angeführt wird. Womit sich diese Leute in den Schulen beschäftigten, lässt sich nur vermuthungsweise angeben, da es nirgends gesagt wird. Nach 1 Sam. 10, 5., wo es von einer herumziehenden Prophetenschaar heisst: לִפְנֵיהֶם נֵבֶל וְתֹף וְחָלִיל וְכִנּוֹר וְהֵמָּה מִתְנַבְּאִים, scheint man urtheilen zu dürfen, dass sie sich mit Musik und Gesang, der aber wohl nur ein Cantiliren, oder ein recitatives Sprechen mit Modulation war, beschäftigten, obschon nicht zu übersehen ist, dass לִפְנֵיהֶם *vor ihnen* und darauf erst וְהֵמָּה *sie selbst aber* steht, womit zu vergleichen ist Ps. 68, 26. Demnach dürften wenigstens nicht alle Prophetenschüler auch der Musik oblegen haben, wenn sie gleich dieselbe als ein sehr geeignetes Mittel, die Phantasie und das Gefühl aufzuregen, benutzten. Ausserdem scheint die vaterländische Geschichte und allgemeine Länder- und Völkerkunde, so weit sie damals kundig war, in diesen Schulen gepflegt zu sein, da wir die spätern Propheten namentlich in dieser Beziehung Kenntnisse besitzen sehen, die für die damalige Zeit ausserordentlich genannt werden können und das Weissagen über auswärtige Verhältnisse sehr erleichtern mussten. Endlich aber muss in diesen Schulen auch alles das gelehrt und getrieben worden sein, was zur gehörigen Verwaltung des Sittenrichteramts und zur nachdrücklichen Geltendmachung der Theokratie erforderlich war. Die Schreibekunst, Poesie, Rhe-

torik wird also hier ihre besondere Pflege gefunden haben, wenn gleich dieselben nicht bloss auf diese Schulen zu beschränken sein dürften, da das Talent, der höhere Geist auch ohne regelrechte Schulbildung Grosses leistet. Vergl. Amos 7, 14.

Wie aber unter Samuel der Prophetismus vom Priesterthume getrennt wurde, so wurde es auch unter ihm für immer von der Fürstengewalt geschieden, da Samuel nicht wie die frühern Volksrichter zugleich kriegerischen Geist besass und Anführer im Kriege sein mogte. Denn um deswillen wurde er vom Volke genöthigt, einen König zu wählen, den er zwar nur zu einem Schwerdt in *seiner* Hand machen wollte, den er aber bald nicht herzlos und willenlos genug erfand, so dass er mit ihm zerfiel und durch die Wahl eines Gegenkönigs seine Suprematie zu behaupten suchte. Seitdem finden wir fast immer den Prophetismus und die Fürstengewalt mehr oder weniger in Conflict und nur dann in Eintracht, wenn diese jenem als der höhern geistigen Gewalt sich fügte, wie das z. B. bei David und bei Hiskia der Fall war. Mit dem Gegensatz gegen die Fürstengewalt war in der Regel auch ein Zwiespalt mit der Priesterschaft gegeben, da diese eines Theils vom Königthume grossen Theils abhängig und ihm ergeben, andern Theils nur auf ihren materiellen Vortheil bedacht, auch götzendienerischen Königen und ihrem unwürdigen Treiben willfahrte, was bisweilen selbst Propheten thaten und dadurch ihre Würde verläugneten, aber dann auch immer von den ächten Propheten als falsche (vrgl. Micha 2, 11. 3, 5 —8. und *Gramberg* II. S. 329. 364 ff. 407 und 408.) bezeichnet und bekämpft wurden. Hiedurch wurde ihre Wirksamkeit nur noch mehr erschwert, wie denn überhaupt von jetzt ab ihre ganze Stellung im Ganzen eine der schwierigsten und gefahrvollsten wurde, da sie öfters nicht nur gegen den König, die Vornehmen, Priester und das Volk, sondern auch gegen ihre eigenen Standesgenossen zu arbeiten und zu kämpfen hatten. Ein lebendiger Glaube an Jehova musste sie darum beseelen, eine hohe geistige Kraft sie

über Alles erheben und ein starker unbeugsamer Wille sie regieren, um sich treu zu bleiben. Kein Wunder also, wenn ihr Thun und Wesen dem beschränkten Blicke und dem niedern Sinne der Menge nicht bloss ausserordentlich, sondern auch so wunderbar erschien und von der Volkssage so verherrlicht wurde, dass die Schilderung ihres Lebens aus viel späterer Zeit oft einen überwiegend mythischen Charakter an sich trägt.

Ein jüngerer Zeitgenosse und vielleicht Schüler Samuels war der Prophet *Gad*, da er ganz wie Jener zu Gunsten Davids, des designirten Gegenkönigs, gesinnt war, den Samuel überlebte und dieser in seiner prophetischen Herrscherwürde Alles an seine Persönlichkeit zu fesseln und von sich und seinem Einflusse abhängig zu machen wusste. Doch lässt sich darüber nichts mit vollkommener Bestimmtheit feststellen, da nichts hievon angedeutet ist und dieser Prophet überhaupt nur zweimal, zuerst noch zu Lebzeiten Samuels, wie es scheint, und sodann nach seinem Tode, besonders thätig erscheint. Das erste Mal sucht er, vielleicht als Abgeordneter Samuels, eine Entfremdung Davids und seiner Familie vom seinem Volke zu verhüten und veranlasst ihn, im Gebiete von Juda auf Kosten der Philister und zum Schutz gegen sie sein unstetes und flüchtiges Leben fortzusetzen (1 Sam. 22, 3—5.), obgleich seine Leute sich hier nicht sicher fühlen, indem sie zu ihm sagen: הִנֵּה אֲנַחְנוּ פֹה בִּיהוּדָה יְרֵאִים (1 Sam. 23, 3.). Hierauf erscheint dieser Prophet erst wieder, als Samuel und Saul längst todt waren, David aber nach einer glänzenden und ruhmvollen Regierung gleichsam das Resume derselben durch eine Volkszählung erkunden wollte. Diese Volkszählung missbilligt nun der Prophet Gad höchlich, indem sich selber der König bei derselben zuzuschreiben schien, was nur das Werk Jehovas war. Wie dieser also das Volk gemehret, so kann er es auch wieder vermindern, und demnach kündigt ihm Gad eine solche Verminderung als von Jehova beschlossen an, überlässt ihm aber die Wahl, ob dieses durch eine siebenjährige Hungersnoth, oder durch ein drei-

monatliches Siegen der Feinde, oder endlich durch eine dreitägige Pest geschehen solle, worauf der König sich für das Letzte entscheidet und nun, wie immer, eine sehr nachgiebige und unterthänige Gesinnung gegen den Propheten zeigt (2 Sam. 24, 11—19. 1 Chron. 21, 11—19.). So benahm er sich auch gegen den Propheten *Nathan*, einen jüngern Zeitgenossen Gad's, denn er nahm nicht nur, als er die Bathseba zur Ehebrecherin gemacht und den Uria schmachvoll aufgeopfert hatte, die harte Rüge des Propheten, der ihn zuerst mit vieler Feinheit und Geschicklichkeit zur unwillkürlichen Selbstverurtheilung zu veranlassen gewusst hatte, mit ruhiger Hingabe auf (2 Sam. 12, 1—15.), sondern überlässt ihm auch ganz die Erziehung seines zweiten Sohnes von der Bathseba, des Salomo (12, 25.), und giebt seinen Plan, dem Herrn einen Tempel zu bauen, auf Nathans Weisung, der dadurch die Regierung seines Zöglings zu verherrlichen gedachte, sofort auf (7, 1—16. Vrgl. 1 Chron. 17, 1—14.).

Wir sehen also in dem Propheten Nathan einen Mann, der neben dem Könige eine Stellung einnimmt, wie er sie als Prophet nur wünschen konnte. In dieser Stellung zeigt er nun zwar eine hohe prophetische Würde, die sich überall als sittlicher Ernst, edle Freimüthigkeit und theokratisches Streben kund giebt, aber hält es doch nicht unter dieser seiner Würde, zur Erreichung seiner Lieblingswünsche klüglich zu Werke zu gehen und allenfalls seinen Willen für Gottes Willen auszugeben. So wusste er, als Adonia, einer der ältern Söhne Davids, sich bei der Altersschwäche seines Vaters die Herrschaft für die Zukunft zu sichern suchte, dieselbe doch seinem Zöglinge zuzuwenden, indem er durch gehörige Instruction der Bathseba und durch seine scheinbar zufällige Dazwischenkunft den König zu veranlassen verstand, dass er sich nicht nur für Salomo als seinen Nachfolger entschieden erklärte, sondern ihn noch zu seinen Lebzeiten krönen liess (1 Kön. 1, 5—40.), so dass Adonia sich zum Nachgeben genöthigt sah (1, 41—53.). Aber Nathan weiss seinem Zöglinge nicht nur die

Herrschaft, sondern auch den Tempelbau zuzuwenden. Denn Anfangs stimmt er dem David, als ihm dieser sein Vorhaben mittheilt, vollkommen bei (2 Sam. 7, 1—3.), über Nacht aber (7, 4.) wird er andern Sinns und verkündigt diesen nun als Gottes Willen (7, 5—16.). Welchen Einfluss übrigens Nathan's prophetische Erziehung auf die Richtung und Bildung Salomos ausgeübt hat, zeigt nicht nur der gänzliche Mangel an allem kriegerischen Geiste, sondern auch ganz allein seine Einweihung des Tempels, wie sie 1 Kön. 8. dargestellt wird. Denn hier erscheint er fast ganz als ein zweiter Samuel d. h. als Priester und Prophet im Glanz der Herrscherwürde, der auch Gesichte hat, in welchen Gott mit ihm unmittelbar conversirt (1 Kön. 3, 4—15. 9, 1—9.), so dass Salomo in der Geschichte des hebräischen Prophetismus durchaus nicht übergangen werden darf, wenn anders die biblische Darstellung nicht gänzlich verworfen werden soll. Ebenso erkennt man auch in den unter seinem Namen noch vorhandenen Schriftwerken, wieviel oder wie wenig Antheil er daran auch haben mag, den ehemaligen Prophetenschüler, daher auch von der grossen Summe Lieder und Sprüche, die ihm (1 Kön. 4, 32.) zugeschrieben werden und von seiner hochgerühmten Weisheit (10, 24.) ein guter Theil auf die Rechnung Nathan's und des damaligen Standes der Prophetenbildung überhaupt kommen mag. Denn Salomo zeigt sonst so wenig Kraft, Verstand und Selbstständigkeit, dass er, wohl bald nach dem Tode Nathan's, der wie es scheint sein fortwährender Vormund und Rathgeber gewesen war, selbst den Jehovacultus gänzlich verlässt und auf Veranlassung seiner Frauen ein Götzendiener wird.

Daher erhebt sich gegen ihn der Prophet *Ahia* und veranlasst gewisser Maassen das grosse Staatsschisma unter Salomo's Sohne und Nachfolger Rehabeam um 975 v. Chr., indem er dem Jerobeam ein Orakel, begleitet von einer symbolischen Handlung, giebt, wonach er sich zum Gegenkönige machen und die Herrschaft über zehn Stämme an sich reissen soll (1 Kön. 11, 29—39. vrgl. V. 11—13.

12, 15. u. 14, 2. 2 Chron. 10, 15.). Auffallend ist hiebei noch, dass dem Salomo nur *ein* Stamm verbleiben soll, so dass es scheint, als ob der Stamm Benjamin nach Richt. 21, 3. (vrgl. 20, 28—48.) als vernichtet und was von ihm noch übrig sein mogte, als zu Juda gehörig betrachtet wurde. Da übrigens *Ahia* zu Silo wohnte und also dem nachmaligen Staate Ephraim oder Israel angehörte, so dürfte etwas von der alten Eifersucht zwischen Ephraim und Benjamin auch auf ihn vererbt sein, wenn auch das theokratische Moment überwog, so dass er späterhin in seinem Greisenalter auch dem Jerobeam zur Strafe für seinen Götzendienst den Tod seines Sohnes, den schmachvollen Untergang seines ganzen Hauses und die Wegführung Israels über den Euphrat verkündete (1 Kön. 14, 2—16.). Auf diese Weissagung Ahia's wird (15, 29.) ausdrücklich Rücksicht genommen, als Rehabeam's Sohn und Nachfolger Nadab nach zweijähriger Regierung von Bäscha aus dem Stamme Isaschar gestürzt und Rehabeam's ganzes Haus nach orientalischer Weise von demselben ausgerottet wurde 952 v. Chr.

Gleichzeitig und übereinstimmend mit *Ahia* dem Siloniten in Israel wirkte der Prophet *Semaja* in Juda, obgleich auch von ihm nur sehr wenig mitgetheilt wird. Er suchte nach 1 Kön. 12, 22—24. 2 Chron. 11, 2—4. die natürliche Folge jener traurigen Spaltung, einen Bürgerkrieg, zu verhindern, was ihm auch gelang, indem er mit Berücksichtigung der Weisung und Aufforderung Ahia's an Jerobeam (1 Kön. 11, 29—36.) die Empörung des Letztern und den Abfall der zehn Stämme als von Gott veranlasst darstellte und bei dem 180,000 Mann starken Heere Rehabeams ein so bereitwilliges Gehör fand, dass es sofort auseinander ging. Nach 2 Chron. 12, 5—8. bekleidet Semaja auch in dem Kriege Sisak's, Königs von Aegypten, gegen Rehabeam eine prophetische Rolle, indem er dem Rehabeam und seinen Fürsten ankündigt, dass Jehova sie verlassen hätte, weil sie den Jehova verlassen hätten. Als sie sich aber demüthigten, so verkündigt er ihnen bloss eine harte Züch-

tigung, worauf der ägyptische König sich Jerusalems bemächtigt und mit sämmtlichen Schätzen des Königs und des Tempels abzieht. 2 Chron. 12, 15. wird auch eine Geschichte des Propheten *Semaja* und des Sehers *Iddo* erwähnt, in welcher die Geschichte Rehabeams enthalten sei. So gut wie Ahia und Semaja stimmten ein Paar andere Propheten, die auch zur Zeit der Theilung lebten und den beiden Reichen angehörten, aber nicht genannt werden, mit einander nicht zusammen. Denn als der Prophet von Juda es sich herausnahm, nach Bethel zu kommen, sich dort über den von Jerobeam eingeführten Götzencultus in drohender Weissagung aussprach, und vor der beabsichtigten Gewaltthat Jerobeam's geschützt blieb (1 Kön. 13, 1—10.), wurde er auf seiner Rückkehr nach Juda von einem alten Propheten zu Bethel eingeholt und durch einen Betrug zur Rückkehr nach Bethel bewogen. Hier erhält er von dem ephraimitischen Propheten eine so üble Zurechtweisung und Weissagung, dass er seine Heimath nicht wieder sieht, sondern auf dem Wege dorthin seinen Tod durch einen Löwen findet (13, 11—36.). Doch in dem Todten ehrte er seinen Stand, indem er ihn in seinem Grabe angemessen begraben liess, bei ihm im Tode ruhen wollte und seine Weissagung über Bethel bestätigte (13, 27—32.).

Nach diesen vier Propheten traten in Juda *Asarja*, Sohn des Oded, und *Hanani* als Propheten auf, in Israel *Jehu*. Ersterer verkündet (2 Chron. 15, 1—8.) dem Enkel Rehabeam's, *Assa*, König von Juda (955—914 v. Chr.) Heil von Jehova, so lange er lebt, doch nach seinem Tode sehr traurige Zeiten. *Hanani* dagegen ist mit Assa sehr unzufrieden, weil er sich zum Kriege gegen Israel's König *Bäscha* (952—930 v, Chr.), der ihn angegriffen hatte, mit Benhadad, dem Könige von Damascus, verband, und verkündet ihm Uebeles, wofür ihn Assa ins Gefängniss werfen lässt (2 Chron. 16, 7—10.). *Jehu* endlich verkündigt dem Könige Bäscha, da er den von Jerobeam eingeführten Götzendienst bestehen lässt, das Schicksal Jerobeam's und seines Hauses durch eine Weissagung

(1 Kön. 16, 1—4.), welche selbst in den Worten mit der Drohung des Propheten Ahia (14, 7—11.) übereinstimmt und auch gleich wie diese ausdrücklich berücksichtigt wird, als hinterher der Bericht folgt, wie Bäscha's Sohn Ella durch Simri 929 v. Chr. getödtet und sein Haus ausgerottet wurde (1 Kön. 16, 12.). Dieser *Jehu* ist auch wohl noch der Prophet, welcher dem *Josaphat*, König von Juda (914—889 v. Chr.), weil er dem Könige Ahab von Israel (918—897 v. Chr.) gegen die Syrer beigestanden hatte (2 Chron. 19, 2. 3.), straft, worauf er sehr bald gestorben zu sein scheint, denn gleich darauf verheisst ein anderer Prophet, *Jehasiel*, dem Josaphat einen wunderbaren Sieg über einen grossen Heerhaufen herbeigekommener Feinde (2 Chron. 20, 14—17.). Nach Jehasiel tritt unter Josaphat noch *Elieser* (אֱלִיעֶזֶר) als Prophet auf, welcher diesem ausgezeichneten Könige Juda's den Grund des Misslingens seiner Schifffahrt auf dem rothen Meere von Ezeongeber aus darin angiebt, weil er sich zu diesem Unternehmen mit *Ahasja*, dem Könige von Israel, verbunden habe (2 Chron. 20, 35—37.). Gleichzeitig mit diesen beiden Propheten in Juda lebte in Israel unter Ahab ein anderer Prophet, nemlich:

Elija (אֵלִיָּהוּ), der um 900 v. Chr. ungefähr auftrat und sich so mächtig in Worten und Thaten erwiess, dass er wie ein Heros unter den Propheten dem Moses gleichkommt und so auch im N. T. noch erscheint. Matth. 17, 3. 4. 10—12. vrgl. Mal. 4, 5. Er war aus der Stadt תִּשְׁבֵּה oder תְּשָׁבָּה, die zum Stamme Naphthali*) gehörte, ge-

*) Es ist also nicht ganz richtig, wenn *Bohlen* zu den Worten הַנֹּתֵן אִמְרֵי־שָׁפֶר, vom Stamme Naphthali im Segen Jakobs 1 Mos. 49, 21. gesagt, S. 477. bemerkt: „*die Worte der Anmuth* sollen dann auf die Debora und deren Siegeslied (Richt. 5.), oder auf Dichter und *Propheten* aus diesem Stamme sich beziehen, von denen wir aber *durchaus nichts* (?) wissen und mithin jede Beziehung dunkel bliebe." Die Beziehung auf *Elija* dürfte wohl nicht so ganz dunkel sein, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

bürtig und wird von ihr der Thisbiter, הַתִּשְׁבִּי, genannt, aber zu den Einsassen Gileads gerechnet (1 Kön. 17, 1.). Sein ganzes Streben ist seit seinem Auftreten gegen Ahab und dessen Götzendienst gerichtet. Er beginnt sogleich damit, dass er dem Ahab im Namen Jehova's eine allgemeine Dürre in den nächsten Jahren ankündigt, die nur er durch sein prophetisches Wort aufheben könne. Bei dieser drohenden Ankündigung konnte er von Ahab nichts Gutes erwarten, und daher fand er es räthlich, sich zu verbergen, worauf er eine göttliche Weisung erhält, sich an den Bach Crith, der in den Jordan fliesst, zu begeben. Hier wird er sehr wunderbar erhalten, obschon das Wunder sehr gemässigt wird, wenn man mit *Gramberg* statt עֹרְבִים, ***Raben***, עֲרָבִים, ***Araber***, lieset (1 Kön. 17, 2—6.). Als der Bach ausgetrocknet war, erhält er eine neue göttliche Weisung, wonach er zu einer armen Wittwe in Sarepta, bei Sidon in Phönizien gelegen, sich begeben soll, um von ihr unterhalten zu werden, was aber bei ihrer grossen Armuth nur durch ein Wunder geschehen kann (17, 7—16.). Diesem Wunder folgt sogleich ein zweites, indem der Prophet den während seiner Anwesenheit gestorbenen Sohn der armen Wittwe ins Leben zurückruft (17, 17—23.). Dieses Wunder erst veranlasst die Frau, den Elija in seiner prophetischen Würde und Wahrheit anzuerkennen (17, 24.), so dass ihr die Brod- und Oel-Vermehrung nicht so gar sehr wunderbar erschienen sein muss, und die Art und Weise der Wiederbelebung, wenn sie sie gekannt hätte, sie sehr leicht auch an diesem Wunder hätte zweifeln lassen. Nach zweijähriger Abwesenheit erhält Elija wieder eine spezielle göttliche Weisung, sich zu Ahab zu begeben und ihm Regen anzukündigen. Auf dem Wege zu ihm trifft er den Hausmaier des Königs, Obadja, einen frommen Jehova-Verehrer, der hundert Propheten vor der Verfolgung Isebel's verbarg und sie unterhielt, jetzt aber gerade mit dem Könige nach verschiedenen Richtungen ausgegangen war, um Wasser zu suchen (18, 1—6.). Dieser Obadja nun, der nicht für identisch mit dem Propheten ***Obadja***, von welchem wir ein schriftliches Orakel wider die Edomiter

besitzen, zu halten ist, beweiset dem Propheten, mit dem er persönlich bekannt ist, sogleich seine Ehrerbietung und erhält von ihm den Auftrag, seine Anwesenheit dem Ahab mitzutheilen, was aber der Hausmaier aus Furcht, der Prophet mögte wieder das Weite suchen und er selber des Königs Täuschung mit dem Leben büssen, erst nach einem Schwure desselben, sich dem Könige zeigen zu wollen, thut. Elija und Ahab zusammenkommend schieben auf einander die Schuld an dem Unglücke Israels, worauf Elija mit Ahab's Erlaubniss als Rival der Baals-Propheten auftritt und bei einem gemeinsamen Opfer die Nichtigkeit Baals und die lebendige Kraft Jehova's dem Volke so einleuchtend zu machen weiss, dass es auf sein Geheiss die Baalspropheten, 450 an der Zahl, und die der Astarte, 400 an der Zahl, ergriff, nach dem Bach Kison führte und sie dort sämmtlich abschlachtete (18, 19—40.). Hierauf kündigt er dem Ahab, nachdem er als ein Wolkenkundiger (s. unten S. 72 zu C. 2; 6.) ein sicheres Zeichen des bevorstehenden Regens wahrgenommen, denselben sogleich an und sah sein Versprechen herrlich erfüllt, durch welches Ereigniss er sich sehr erhoben und gestärkt fühlte (18, 41—46.). Jetzt war Ahab mit Elija völlig ausgesöhnt, so dass dieser sich nach der Residenz jenes begab. Doch war seines Bleibens hier nicht lange. Denn als Isebel durch Ahab die obengenannten Vorgänge erfuhr, drohte sie ihm zur Vergeltung schleunigen Tod (19, 1. 2.). So musste er wieder flüchten, ging nach Berseba in Juda und wurde dort so muthlos, dass er am Leben verzagte (19, 3. 4.). Doch nachdem ein zweimaliger Schlaf ihn erquickt und Speise und Trank, die ihm ein Engel gebracht, ihn wieder gestärkt hatten, begiebt er sich nach dem Berge Horeb und bringt, nach einer Fussreise von 40 Tagen und 40 Nächten dort angekommen, die Nacht in einer Höhle zu. Es erscheint ihm hier zweimal der Herr, beruhigt ihn wegen seiner Klagen und giebt ihm den Auftrag, sich von diesem äussersten Süden bis nach Damaskus zu begeben, dort den Hasael zum Könige über Syrien, sodann den Jehu zum Könige über Israel, und den Elisa zum Propheten an seiner Statt zu salben,

welche drei ein blutiges Strafgericht ausüben sollen (19, 5—18.). Unterwegens trifft er den Elisa gerade beim Pflügen, was derselbe, von Elija's Mantel beworfen, sogleich einstellt und nach einem kurzen Abschiede von seinen Eltern und seinen Leuten dem Rufe Elija's folgt (19, 19—21.). Die Salbung Hasael's und Jehu's aber verrichtet er gar nicht und verschwindet überhaupt ganz in den nächsten Jahren vom Schauplatze öffentlicher Thätigkeit, so dass in dem nun folgenden Kriege Ahab's und Ben Hadad's von Damaskus nur anonyme Propheten auftreten und dem Ahab bestimmte Weisungen geben, die er genau befolgt (20, 13—15. 22. 28.); als er aber mit dem zwei Mal geschlagenen und zuletzt gefangenen Syrerkönig Frieden schliesst und ihn entlässt, verkündet ihm und seinem Volke ein Prophet den Untergang (20, 35—42.). Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, dass alle diese anonyme Propheten nur Schüler und Organe Elija's waren, wie denn der zuletzt auftretende geradezu als einer aus der Zahl der Prophetenschüler V. 35. bezeichnet wird. Als aber Isebel die schandbare Ermordung eines Bürgers von Jisr'el veranlasste, damit Ahab sich in den Besitz seines Weinbergs setzen könnte, und dieser nun solches auch that (21, 1—16.), da rief das Rechtsgefühl den Propheten-Meister wieder aus seiner Verborgenheit hervor, dass er dem Ahab die Stimme der Gerechtigkeit: wie die Thaten, so der Lohn! in aller Strenge kund that (21, 17—19.) und ihm sammt der Isebel den schmachvollsten Untergang weissagte, obschon das Ganze nur als eine Variation der Fluchformel Ahia's über Jerobeam und Jehu's über Bäscha erscheint (21, 21—29.).

Hierauf verschwindet Elija wieder gänzlich, und zwar auf eine so auffallende Weise, dass es am Angemessensten erscheint anzunehmen, er und der Prophet Michaja (מִיכָיְהוּ) seien nur eine Person. Nemlich als nach zwei Jahren Ahab verbunden mit Josaphat, König von Juda, wieder einen Krieg mit den Syrern beabsichtigt, so veranlasst ihn dieser, vorher den Herrn wegen des Ausgangs zu befragen. Ahab bringt nun nicht weniger als 400 Propheten zusammen, die

ihm ein günstiges Orakel geben (22, 1 — 5.). Josaphat aber traut demselben nicht und fragt daher den Ahab, ob nicht noch ein anderer Prophet des Herrn da sei? Wer hätte nun eher genannt werden können, als Elija, mit dem es Ahab doch immer zu thun gehabt hatte? Aber nein, er nennt den *Michaja*, den Sohn des Jimla, führt aber an, dass ihm dieser verhasst sei (וַאֲנִי שְׂנֵאתִיו), weil ihm dieser nichts Gutes sondern nur Böses weissagt (22, 6 — 8.). Diese Aussage passt aber nur auf Elija, der ihm nur vor zwei Jahren schmachvollen Untergang geweissagt hatte, während ein besonderer Prophet Michaja sonst auch nicht ein einziges Mal erscheint. Es erscheint aber diese Annahme einer Identität beider Propheten gar nicht gezwungen, wenn man bedenkt, dass dergleichen Doppelnamen bei den alten Hebräern gar nicht etwas so Seltenes waren (S. *Mylii diss. de Binominibus in S. S.*) und dass Elija bei jenem glänzenden Siege über die 850 Propheten Baal's und der Astarte den natürlichen Ausruf des staunenden Volkes מִיכָיְהוּ d. i. *Wer-ist-wie-Jehova* sehr leicht als Namen erhalten konnte, bis die spätere Unkenntniss daraus einen zweiten Propheten gemacht hat. Dieses ergiebt sich auch daraus, dass der Vater von Michaja angegeben wird, bei Elija aber (16, 1.) nur der Wohnort, während doch alle Propheten, die nur einiger Maassen von Wichtigkeit sind, auch mit dem Namen ihres Vaters bezeichnet werden. Dass aber Ahab den Elija mit diesem Namen nennt, war gewisser Maassen veranlasst durch die Frage Josaphats: הַאֵין פֹּה נָבִיא לַיהוָה עוֹד, worauf die Antwort מִיכָיְהוּ sehr gut passt.

Elija oder *Michaja* nun gerufen und vom Bothen zugleich die Nachricht erhaltend, dass alle andern Propheten nur Gutes geweissagt hätten, thut dasselbe. Ahab aber, ihm nicht trauend, beschwört ihn im Namen Jehova's, ihm nur die Wahrheit zu sagen, worauf er ihm denn in einem Bilde seinen Tod im Kampfe und die Zerstreuung seines Heeres ankündigt (22, 10 — 17. 2 Chron. 18, 1 — 27.). Da nun Ahab den Josaphat auf seine frühere Aussage, dass ihm

dieser Prophet nur Unglück weissagen würde, aufmerksam macht, giebt ihm Elija oder Michaja den Grund an, warum alle andern Propheten nur Gutes geweissagt hätten, nemlich weil ein Lügengeist, ausgegangen vom Herrn, um den König Israels zu verderben, sie alle beseele (22, 18—23.). Dieses nimmt einer von ihnen, Namens *Zedekia*, der zur Bestärkung seiner Siegs-Verheissung sich eiserne Hörner aufgesetzt hatte, so übel auf, dass er zur Rettung seiner Prophetenehre den Unglücks-Propheten nach vorausgeschicktem Schlage ins Gesicht darob zur Rede stellt. Michaja aber bestätigt seine Aussage und will nicht im Namen Jehova's geredet haben, wenn Ahab wohlbehalten (בְּשָׁלוֹם) heimkehren sollte (22, 24—28.). — Beide Könige ziehen aber dennoch zu Felde und Michaja's Aussage wurde erfüllt. Ahab, auf den allein es die Syrer nach ihres Königs Weisung abgesehen hatten, wird getroffen durch einen Pfeil, so dass er sich aus dem Kampfe zurückzieht und am Abende stirbt, worauf das Heer Befehl erhält, nach Hause zu gehen (22, 29—36.). Hierbei wird zugleich auf die frühere Weissagung Elija's Rücksicht genommen, was aber eines Theils so gezwungen und andern Theils so allgemein geschieht, dass man wie die beiden Propheten auf einen so auch die beiden Weissagungen auf eine reduciren kann, zumal da Elija selber von der Weissagung (21, 22.) gar nichts zu wissen scheint. Denn als Achasja, der seinem Vater Ahab gefolgt war, in Folge eines Falles krank wird und den philistäischen Götzen Baal-Sebub zu Ekron wegen seiner Gesundheit befragen lassen will, begegnet seinen Bothen auf göttliche Weisung Elija, wirft ihnen die Befragung eines ausländischen Gottes vor und kündigt dem Könige im Namen Jehova's den Tod an (2 Kön. 1, 1—4.). Die Bothen bringen diese Verkündigung des ihnen ganz unbekannten Propheten zum Könige, der in ihrer Beschreibung von ihm sogleich den Elija erkennt und ihn nun wiederholentlich zu sich einladen lässt. Die beiden ersten Abgesandten werden sammt ihren Leuten auf Veranlassung Elija's von himmlischem Feuer verzehrt, da aber der dritte Abgesandte sich gegen ihn sehr ehrerbietig benimmt und

der Prophet von einem Engel des Herrn aufgefordert wird, seine Furcht fahren zu lassen und mitzugehen, so thut er es (2 Kön. 1, 5—15.). Beim Könige angelangt, verkündigt er ihm den Tod bloss darum, weil er einen auswärtigen Gott befragen liess, „als wäre kein Gott in Israel, dess Wort man fragen mögte." Elija weiss also hier nichts von der Ungerechtigkeit Ahab's und der Gewaltthat Isebel's, die ihn veranlassten, vor ungefähr 4 Jahren dem königlichen Hause zu verkünden, dass es das Schicksal von Jerobeam's und Bäscha's Hause haben und mit dem Sohne und nächsten Nachfolger Ahab's untergehen solle. Dieses geschieht aber auch nicht, sondern es folgte auf Achasja Jehoram, der zweite Sohn Ahab's. Während der Regierungszeit dieses Königs, also um 888 v. Chr. ungefähr, scheidet Elija, nachdem er vorher noch, wie 2 Chron. 21, 12—15. erzählt wird, einen Droh-Brief an Josaphat's Sohn und Nachfolger in Juda, *Joram*, geschrieben hatte, von der Erde, welcher Abschied so poetisch dargestellt wird, dass man das Mythische darin unmöglich verkennen kann. Elija nemlich will sich vor seinem Ende von Elisa trennen, doch dieser weicht nicht von ihm, da er den Grund weiss. Nach Bethel gekommen, fragen den Elisa die Prophetenschüler, ob er auch von der bevorstehenden Hinwegnahme Elija's bereits etwas wisse. Er bejaht es und verbietet ihnen, diese seine Kenntniss dem Elija mitzutheilen. Hier zu Bethel sucht sich derselbe nochmals von seinem, wie es scheint, ihm lästigen Begleiter zu trennen, der aber lässt wieder nicht von ihm ab. In Jericho angekommen fragen die dortigen Prophetenschüler den Elisa, wie die von Bethel, und er antwortet ihnen wie jenen. Hier zu Jericho sucht sich Elija zum dritten Male von ihm loszumachen, doch wiederum vergebens, und so kommen beide an den Jordan, während funfzig Prophetenschüler von ferne bleiben (2, 1—7.). Jetzt schlägt Elija mit seinem Mantel in den Jordan, worauf sich der Strom theilte und sie trockenen Fusses hindurch gingen. Nun erlaubt Elija dem Elisa noch eine Bitte zu thun, die er ihm vor seiner Wegnahme noch erfüllen will, und er spricht sein Verlangen nach dem doppelten

Quantum von Elija's prophetischem Geiste aus, was dieser jedoch hart findet und ihm nur bedingungsweise zusagt (2, 8 — 10.). Er erfüllt indessen die Bedingung, erhält auch noch den Mantel *) Elija's, mit dem er bei seiner Rückkehr durch den Jordan das Wunder Elija's wiederholte, und wird so von den Prophetenschülern zu Jericho als Besitzer von Elija's Geiste anerkannt und hochgeehrt. Gleichwohl nöthigen sie ihn, den Elija wider seinen Willen suchen zu lassen, was auch drei Tage lang aber vergebens geschah. Vrgl. die Schrift von *Nork*: Der Prophet Elias ein Sonnenmythus. 1837.

Elisa, aus Abel Mechola, einem Dorf im Stamme Isaschar, beginnt seine selbstständige Propheten-Laufbahn sogleich mit Wundern. Denn abgesehen von dem ersten Wunder der abermaligen Theilung des Jordan, verwandelt er auch das ungesunde Wasser einer Quelle von Jericho durch eine Schaale Salz in gesundes, und nach Bethel zurückgekehrt spricht er über 42 muthwillige Kinder einen so kräftigen Fluch aus, dass sogleich zwei Bären aus dem Walde kamen und sämmtliche Kinder zerrissen (2, 19 — 24.). Hiernach geht Elisa über den Berg Carmel nach Samaria, wo Jehoram zwar den Cultus des Baal und der Astarte nicht einführte, aber den Stierdienst Jerobeam's in Israel bestehen liess (2, 25 — 3, 3.). Daher spricht Elisa, als Jehoram mit Josaphat und dem Edomiterkönige ihn wegen des Krieges mit den abgefallenen Moabitern zu befragen kommt, zu ihm: מַה לִּי וָלָךְ, und weiset ihn an die Baals- und

*) Der Propheten-Mantel (אַדֶּרֶת) spielt in der Geschichte des Prophetismus während dieses Abschnitts gewisser Maassen eine Rolle. Der Prophet Ahia machte seinen Mantel zum Reichssymbole, riss ihn in 12 Stücke und gab zehn dem Jerobeam zum Zeichen, dass ihm die Herrschaft über zehn Stämme beschieden sei (1 Kön. 11, 30.). Elija bewirft den Elisa mit seinem Mantel (19, 19.), um ihm seinen neuen Beruf anzudeuten, theilt damit den Jordan, vererbt ihn auch dem Elisa, der mit ihm Elija's Geist erbt und dasselbe Wunder thut.

Astarte-Propheten seiner beiden Eltern (3, 12. 13.). Doch aus Rücksicht auf Josaphat lässt er sich durch Saitenspiel inspiriren, thut wieder ein Wunder und verspricht einen guten Erfolg des beabsichtigten Krieges, was auch eintrifft (3, 14—25.). Hierauf folgt als fünftes Wunder eine Variation der Geschichte von dem Oelkruge (2 Kön. 4, 1—7.), und als sechstes wird erzählt, wie er einer reichen aber kinderlosen Frau von Sunem, einer Stadt im Stamme Isaschar, einen Sohn in Jahresfrist verheissen und ihn, als er vom Sonnenstich getroffen starb, nach Elija's Belebungsmethode wieder ins Leben rief (4, 8—37.). Diesen beiden Wundern folgen unmittelbar ein Paar neue, indem er während einer Hungersnoth nach Gilgal gekommen vergiftetes Essen in unschädliches verwandelt und mit 20 Gerstenbroten 100 Menschen so sättigt, dass noch übrig bleibt (4, 38—44.). Die Kunde von Elisa, dem Wunderthäter zu Samaria, gelangt durch ein weggeführtes Mädchen bis nach Syrien, so dass der aussätzige Heerführer des Königs von Syrien, der nicht genannt ist, nach Samarien kommt und an den König von Israel, der ebenfalls nicht genannt wird, den schriftlichen Befehl bringt, ihn von seinem Aussatze zu heilen. Jehoram, denn dieser kann es nur sein, statt sich nur zu wundern über diese sonderbare Zumuthung des Syrerkönigs, zerreisset seine Kleider vor lauter Schmerz und Betrübniss, dass der Syrer Ursache zum Kriege mit ihm sucht (5, 1—7.). Als Elisa solches hört, lässt er den Fremden sich vom Könige zuschicken und giebt ihm die Weisung, sich im Jordan sieben Mal unterzutauchen, was er auch auf Zureden seiner Leute thut und nun geheilt den Wunderarzt beschenken will. *Elisa* weiset solches aber zurück, und als sein dienender Knabe, *Gehasi*, dem heimkehrenden Fremden heimlich nacheilt und Geschenke sich geben lässt, weiss Elisa solches alles sehr genau und bestraft ihn mit dem Aussatze jenes Fremden (5, 8—27.), obschon von diesem Aussatze weiterhin keine Spur sich zeigt und auch nicht erzählt wird, dass er geheilt worden sei. Das nächste Wunder, welches erzählt wird, ist, dass Elisa ein in den Jordan gefallenes Beileisen oben auf dem Wasser

schwimmen macht, was aber nach den gegebenen Andeutungen gar nicht so wunderbar erscheint (6, 1—7.).

Nach diesen Privatwundern folgen wieder einige politische. So theilt *Elisa* dem Könige Jehoram die Stellungen und Hinterhalte des Syrerkönigs, mit dem er im Kriege begriffen war, genau mit und vereitelte dadurch die Pläne des Feindes. Dieser glaubt nun, dass Ueberläufer den israelitischen König von allem in Kenntniss setzen, aber einer unter seinen Leuten belehrt ihn eines Bessern und erzählt ihm, wie Elisa Alles wisse, was er auch noch so geheim beschliesse (6, 8—12.). Gleichwohl befiehlt er, den Aufenthaltsort des Propheten zu erkunden, damit er ihn könne holen lassen. Nach erhaltener Kunde, dass er zu Dothan, einer Ortschaft nördlich von Samaria, sich aufhalte, schickt der Syrerkönig eine bedeutende Heeresmacht ab, welche des Nachts ankommen und den Ort einschliessen. Als der Diener des Propheten solches am folgenden Morgen, wo er mit seinem Herrn aufzubrechen gedachte, bemerkt und in Besorgniss versetzt wird, beruhigt ihn Elisa und lässt ihn in Folge seines kraftvollen Gebetes die feurigen Rosse und Wagen erblicken, welche sie beide schützend umgeben. Hierauf werden die abgeordneten Syrer mit Blindheit geschlagen, so dass sie den Propheten nicht erkennen und er sie täuschend nach Samaria führt, wo sie auf seinen Befehl vom Könige nicht feindlich, sondern sehr gastfreundlich aufgenommen wurden, was einen dauernden Frieden zwischen den Syrern und Israeliten zur Folge hatte (6, 13—23.). Nach dieser Erzählung von der Allwissenheit und frommen Zaubermacht des Propheten, wodurch seine politische Bedeutsamkeit ins Licht gesetzt wird, wie denn auch der König ihn אָבִי *mein Vater* nennt, folgt ein Beispiel seiner eminenten Divinationsgabe. Denn in Folge einer Belagerung Samariens durch den Syrerkönig Benhadad entstand daselbst eine so grosse Hungersnoth, dass eine Mutter ihr Kind schlachtete und ass. Als solches der König erfuhr, wird er zornig auf den Elisa, dass er solches Unglück nicht abgewendet habe, und beschliesst

seinen Tod. Solches alles weiss aber Elisa, der in seinem Hause die Aeltesten um sich versammelt hat, und befiehlt daher, den vom Könige abgesendeten Bothen nicht einzulassen. Doch während er noch spricht, ist derselbe schon da und spricht gegen ihn seine Hoffnungslosigkeit aus, die ihn nichts mehr von Jehova erwarten lässt, da dieses so grosse Unglück von ihm herrührt (6, 24—33.). Der Prophet indessen verkündet, dass binnen 24 Stunden die Theurung in die grösseste Wohlfeilheit würde verwandelt werden. Als dieses ein Begleiter des Königs für unmöglich hält, verkündet ihm der Prophet, dass er einen solchen Ueberfluss an Nahrungsmittel wohl sehen, aber nichts davon geniessen würde. Beides trifft auf das Vollkommenste ein, denn Jehova bringt das Syrerheer durch eine Sinnentäuschung zu so schleuniger Flucht, dass sie ihr ganzes Lager im Stiche lassen (7, 1—7.). Vier Aussätzige, die sich dem Tode weihen wollten und dieserhalb ins Lager der Syrer kamen, bemerkten diese Verwandlung der Dinge zuerst und brachten, nachdem sie sich hinlänglich bereichert hatten, die Nachricht davon nach der Stadt. Der König wollte es Anfangs nicht glauben und meinte, die Syrer wären nur scheinbar geflohen, um die verhungerten Samariten im Lager zu überfallen. Als aber die Flucht der Syrer hinlänglich constatirt war, strömt alles aus der Stadt ins Lager um seiner vielen Lebensmittel willen. Jener ungläubige Tristate (שָׁלִישׁ) sieht solches an, wird aber auf seinem Posten im Thor vom Volke erdrückt (7, 8—20.).

Jener Sunamitin, deren Sohn er ins Leben wiedergebracht hatte, verkündigt der Prophet eine bevorstehende siebenjährige Theurung vorher und giebt ihr den Rath, während dieser Zeit sich mit ihrer Familie im Auslande aufzuhalten (8, 1. 2. vrgl. 1 Kön. 17, 1.). Sie thut solches, findet aber nach ihrer siebenjährigen Abwesenheit bei ihrer Rückkehr ihr Grundstück in fremden Händen. Sie wendet sich an den König, als er sich von Gehasi, dem Diener Elisa's die grossen Thaten des Propheten erzählen liess,

und seine Erzählung eben jene Todtenerweckung zum Gegenstande hatte. Als diejenige Frau nun von Gehasi bezeichnet, deren Sohn Elisa wieder lebendig gemacht habe, musste auch sie es noch einmal dem Könige erzählen, worauf er ihr Grundstück und dessen Ertrag während der sieben Jahre ihr wieder zuweisen liess (8, 3—6.). Auf diese Weise gelangten die Wunderthaten Elisa's, die er im Verborgenen vollbracht, auch zum Könige und erwarben ihm natürlich einen grossen Einfluss bei Hofe. Doch auch im Auslande war Elisa nicht unbekannt. Denn nach Damaskus, wo der König Benhadad gerade krank lag, gekommen, wird seine Ankunft sogleich dem Könige gemeldet. Dieser schickt ihm durch einen Vornehmen, Namens Hasael, bedeutende Geschenke zu und lässt ihn wegen seiner Genesung befragen. Er giebt ihm günstigen Bescheid, verkündigt aber dem Hasael zugleich, dass er König von Damaskus werden und Israel mit schwerem Kriege überziehen werde (8, 7—13.). Von der Salbung Hasael's zum Könige, die schon Elija nach 1 Kön. 19, 15. vollziehen sollte, ist jedoch gar nicht die Rede. Gegen diesen König Hasael zog nun Joram, König von Israel, verbunden mit Achasja, dem Könige von Juda, ins Feld, wurde aber im Kampfe verwundet, so dass er nach Jisr'el zurückkehrt, um sich dort heilen zu lassen. Während er so hier verweilt und auch Achasja bei ihm ist, sendet Elisa einen seiner Prophetenschüler ins israelitsche Lager vor Ramoth in in Gilead und lässt durch ihn den Anführer, Namens *Jehu*, zum Könige über Israel salben, was nach 1 Kön. 19, 16. auch schon von Elija geschehen sollte (9, 1—6.). Zugleich erhält Jehu den Auftrag, das Haus Ahab's auszurotten, was derselbe auch, da er vom Heere sogleich als König anerkannt wird, thut, indem er den Joram, der ihm entgegenkommt, mit dem Bogen erschiesst und die Isebel zum Fenster hinausstürzen lässt, welches Beides so dargestellt wird, dass eines Theils die Idee der gerechten Vergeltung und andern Theils die Erfüllung der Weissagung des Elisa bemerklich gemacht wird (9, 7—37.). Während der Regierungszeit Jehu's (884—856.) und seines Sohnes

Jehoachas (856—840.) erscheint Elisa nicht weiter thätig, wenn er nicht etwa hie und da z. B. 2 Kön. 10, 30. anonym angeführt wird. Unter der Regierung des Joasch (840—825 v. Chr.), des Sohnes von Jehoachas, erkrankte Elisa. In dieser Krankheit besuchte ihn der König, welcher eben in einem Kriege mit den Syrern begriffen war, und betrauerte seinen nahen Verlust. Dies veranlasst den Propheten zu seiner letzten Hülfsleistung, indem er dem Könige einen dreimaligen Sieg unter Begleitung einer symbolischen Handlung, die er ihn verrichten lässt, verkündet (2 Kön. 13, 14—19.). Dieser dreimalige Sieg wird auch wirklich über Benhadad II., den Sohn des Hasael, erfochten (13, 25.). Hierauf stirbt Elisa nach einer, wie es scheint, fast 50jährigen prophetischen Thätigkeit; denn unter Ahab, der 918 v. Chr. zur Regierung kommt, wird er von Elija zu seinem Jünger berufen, unter Jehoram, welcher nach der einjährigen Regierung seines Bruders Achasja seinem Vater Ahab 896 v. Chr. folgte, fährt Elija gen Himmel und nun ist Elisa ganz allein thätig unter der Regierung von vier israelitischen Königen, des *Jehoram* bis 884 v. Chr., des *Jehu* bis 856 v. Chr., des *Jehoachas* bis 840 v. Chr. und des *Joasch* bis 825 v. Chr., während dessen Regierung er stirbt. Doch auch im Tode noch verrichtet er Wunder, denn eine Leiche, in Geschwindigkeit in das Grab Elisa's geworfen, ward durch die Berührung mit Elisa's Gebeinen wieder belebt und ging davon (13, 20. 21.). Das Unzusammenhängende, Unbestimmte und Uebertriebene in diesen Wundererzählungen lässt den mythischen Charakter dieser ganzen Geschichtserzählung keinen Augenblick verkennen, so dass daraus im Allgemeinen nur auf das ausserordentliche Ansehn, in welchem Elija und Elisa beim Volke standen, mit Sicherheit geschlossen werden kann.

Der Prophet *Sacharja*, Sohn des Jojada, welcher sich unter dem Könige *Joasch* von Juda (877—838 v. Chr.) gegen denselben und sein Volk erhob, aber auf königlichen Befehl getödtet wurde (2 Chron. 24, 20— 22.), ist für die

biblische Kritik in so fern besonders beachtenswerth, als er im N. T. (Matth. 23, 35.) mit einem andern Sacharja, der ein Sohn des Berechia war, verwechselt ist, denn nur dieser Sohn des Jojada, nicht aber der Lehrer des Königs Usia (2 Chron. 26, 5.), noch auch der Gehülfe *Hiskia's* (2 Chron. 29, 13.), noch sonst irgend ein Sacharja (Jes. 8, 2. Sachar. 1, 1.) ist bis auf die Zeit Christi so getödtet worden.*)

Dieser mythischen Periode gehört auch noch der Prophet *Jona* an, welcher nach 2 Kön. 14, 25. aus Gath Chepher, einer Ortschaft im Stamme Sebulon, herstammte, einen gewissen Amitthai zum Vater hatte und unter *Jerobeam* II. von 825—784 v. Chr., der das Gebiet des Zehnstämmereichs bis an die Meereskiiste und bis Hamath am Orontes erweiterte, solches vorherverkündigte, was für *Hitzig* die Veranlassung geworden ist, diesem Propheten auch das Orakel gegen die Moabiter in Jes. 15 u. 16. zu vindiciren. Ausserdem ist dieser Prophet, nach seinem und seines Vaters Namen zu urtheilen, so wie auch aus der Gleichzeitigkeit zu schliessen, eine und dieselbe Person mit dem Propheten im Buche Jona, was nicht von ihm, sondern über ihn verfasst ist. Die Belagerung Ninive's und der Sturz Sardanapal's um 800 v. Chr. durch Belesis von Babylon und Arbakes von Medien fällt in die Zeit dieses Propheten. Bei dieser Gelegenheit scheint Jona die Zerstörung von Ninive vorausgesagt zu haben (Jon. 3, 4.), aber seine Weissagung blieb unerfüllt (Jon. 3, 10.), was den Propheten natürlich etwas compromittirte und ihn darum sehr übel stimmte (Jon. 4, 1.). Wieviel von dem übrigen Inhalte dieses Wunderbuches faktisch und wieviel Sage oder Dichtung zu sein scheint, lässt sich schon schwerer angeben.

*) Manche Erklärer haben hier eine Anticipation annehmen wollen; vrgl. Joseph. Bell. Jud. 4, 5, 4.

Zweite Periode.

Von Amos bis zum Verfasser des Buches Daniel.

(c. 800 — 150 v. Chr.)

Erster Abschnitt.

Von Amos bis Obadja.

(c. 800—550 v. Chr.)

Diese Periode des hebr. Prophetismus ist von der frühern zunächst und vorzugsweise dadurch unterschieden, dass die Propheten in ihr als schriftstellerische Rhetoren auftreten und als solche öffentliche Reden nach allen Regeln ihrer prophetischen Kunst verfassten, dieselben theils wirklich hielten, theils, wie es scheint, sie nur schriftlich von sich ausgehen liessen. In Folge dieser schriftlichen Selbstzeugnisse gewinnt von jetzt ab die Geschichte des hebr. Prophetismus zwar nicht an Reichthum, aber an Nüchternheit, welche nur da bisweilen vermisst wird, wo ein Anderer über einen Propheten etwas berichtet z. B. Jes. 38, 8. Indessen ungeachtet dieser einzelnen mythischen Züge bleibt doch der Gesammtcharakter dieser Periode ächthistorisch. Sodann ist diese Periode von der vorhergehenden auch dadurch unterschieden, dass in dieser Zeit so bedeutende Mächte wie die neuassyrische, ägyptische, babylonische, persische und endlich griechische mit dem jüdischen Volke in Berührung kommen und zu ihm in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse traten. Hiedurch musste nothwendig der politische Gesichtskreis der Propheten um ein Bedeutendes erweitert (vergl. z. B. Jes. 11, 11. Ezech. 27, 6—25.) und die politische Weltanschauung derselben grossartiger werden (vrgl. z. B. Jes. 19, 23—25.), während früher der Blick und die Bekanntschaft der Propheten nicht über das

damascenische Syrien und die übrigen allernächsten Nachbarländer Palästina's hinausreichte, wenn man etwa den *Jona* ausnimmt. Sollte aber bei dem unvermeidlich feindlichen Zusammentreffen des jüdischen Volkes in seinen zwei Staaten mit jenen gewaltigen Mächten dieses auserwählte Volk Gottes nicht gänzlich und für immer zertrümmert und zertreten werden, sondern vielmehr an die Spitze aller Völker und Reiche der damals bekannten Welt treten, so musste nothwendig die sittliche Kraft und das religiöse Bewusstsein des Volks ebenso wie in der schönsten Heldenzeit geweckt werden, und zu dieser sittlichreligiösen Wiedergeburt der Nation, wie sie bei den Arabern durch Muhammed hervorgebracht wurde, auch noch eine Persönlichkeit wie David kommen und an die Spitze des Ganzen treten. Daher in dieser Periode die wiederholten Verheissungen einer messianischen Zeit im Allgemeinen z. B. Jes. 1, 26. 27. 4, 2—6. 6, 13 (die drei Endworte). 17, 7. 8., sodann auch die eines persönlichen Messias z. B. Jes. 9, 5. 6. 11, 1—5. 28, 16. 32, 1. 33, 17., darauf die Verheissungen einer Wiederauferweckung des David selber z. B. Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23. und endlich die einer *ewigen* Herrschaft dieses wieder auferstandenen David z. B. Ezech. 37, 25. Von all diesen messianischen Phantasiegebilden ist bei den Propheten der frühern Periode, wenn man sich keine Missdeutung erlaubt, auch keine Spur zu finden.

Durch dieses Alles erreicht der alttestamentliche Prophetismus seine höchste geistige Ausbildung und sucht, in seiner reingeistigen Kraft, in seiner religiöspolitischen Einsicht und in seiner sittlichen Würde hoch über seine Zeit hervorragend, sowohl mit heilig strengem Ernste als auch mit poetischer Schönheit und rhetorischer Kraft, der sittlichreligiösen Wahrheit, wie sie sie nun eben lebendig erkannt hatten, zur Warnung und Besserung, zur Tröstung und Erhebung ihrer Zeitgenossen und zum Heile des ganzen Staates Anerkennung und Geltung zu verschaffen. Der Grundgedanke daher, worauf der Prophetismus dieser Periode gleichsam basirt ist, und der als das fortwährende

Thema aller Reden immer von Neuem in den mannigfaltigsten Beziehungen, Wendungen und Bildern behandelt wird, ist die grosse Wahrheit, dass Sittlichkeit und Frömmigkeit der alleinige Grund alles Heils eines Volkes oder Staates ist, Sittenverderbniss und Gottlosigkeit aber nothwendig ins Verderben stürzen. Vrgl. Jes. 3, 10. 11.

Was den künstlerischen Werth dieser Reden im Allgemeinen betrifft, so haben diese Denkmäler der hebr. Literatur in einer Beziehung eine grosse Aehnlichkeit mit der dramatischen Poesie der Griechen, so wie sie uns in dem Erhaltenen noch vorliegt. Nämlich wie diese Poesie nach unbedeutenden Vorgängern mit Aeschylos einen Riesenschritt thut, mit Sophokles die höchste Vollendung erreicht und mit Euripides schon wieder sinkt, ebenso erscheint auch die Redekunst der alten Propheten mit Amos und Hosea plötzlich auf einer bewunderungswürdigen Höhe, zeigt sich in den Reden Jesaja's, Joel's und Micha's in ihrer höchsten Vollendung, und fängt mit Jeremia und Ezechiel schon wieder zu verfallen an, so dass sich darnach die verschiedenen Zeitalter dieser Periode bestimmen.

1. *Amos* (עָמוֹס nicht zu verwechseln mit אָמוֹץ, dem Namen des Vaters von Jesaja) war ein Hirt (Amos 7, 14.) aus dem von Rehabeam befestigten Flecken Thekoa, südöstlich von Jerusalem, wo die grosse Wüste (מִדְבַּר תְּקוֹעַ) anfängt. Er verliess jedoch seine Rinder gleichwie Elisa (1 Kön. 19, 20.) und trat unter *Jerobeam* II., König von Israel, und unter *Usia*, König von Juda (Amos 1, 1.), also ungefähr um 800 v. Chr. als Prophet auf, war also ein Zeitgenosse des vorgenannten Propheten Jona, doch wie es scheint ein jüngerer. Das Zehnstämmereich war der vorzüglichste Gegenstand seiner prophetischen Reden, wie er sich auch nach Bethel im Reiche Ephraim begab. Ueber benachbarte Völker und Staaten wie Damascus, die Philister, Tyrus, Edomiter, Ammoniter, Moabiter, Juda thut er nur Einleitungsweise einzelne Aussprüche und kündigt ihnen für ihre vielfachen Vergehungen die gerechte göttliche

Strafe an, den Syrern aber ganz speciell die Deportation nach Kir (1, 5.), was um 740 v. Chr. durch Tiglat Pilesar wirklich eintraf. Das Zehnstämmereich aber war durch die siegreichen Waffen Jerobeam's II. (vrgl. 2 Kön. 14, 25—28.) zu einem seltenen Grade von Wohlstand erhoben worden. Dieses hatte Luxus, Schwelgerei und Sittenlosigkeit, Habsucht, Gewaltthätigkeit und Ungerechtigkeit der Grossen gegen die Niedern zur Folge, wozu noch die ausschweifendste Abgötterei kam. Gegen diese Entartung und tiefe Verderbniss richtete sich nun Amos mit aller Kraft, um das Volk aus seinem sittlichen Todesschlafe zu erwecken und es wo möglich vor der unvermeidlichen Strafe und dem schon nahenden Ungewitter zu bewahren. Denn die Assyrier fingen schon damals an, unter der neuen Dynastie des Phul nach dieser Seite hin furchtbar zu werden, und wenn der Prophet das Volk, welches dem Zehnstämmereich den Untergang bereiten wird, und das Land, in welches die Einwohnerschaft abgeführt werden soll, auch nicht nennt (5, 27.), so kann er doch nur Assyrien und die Assyrier gemeint haben. Solche prophetischen Reden wollen dem Kälberpriester Amazia nicht behagen, er weiset daher den Propheten nach Juda und sucht ihn durch Verleumdung beim Könige zu vertreiben (7, 10—12.). Doch Amos kündigt ihm ein schmachvolles Schicksal als angemessene Strafe an und fährt muthig fort in der Verkündigung seiner Visionen, die einen baldigen Untergang des Reiches andeuten, wie es denn auch kaum hundert Jahre dauerte, bis Israel durch Salmanassar um 722 v. Chr. aufhörte, ein Staat zu sein. Das Ganze schliesst mit Aussichten in eine herrliche Zukunft, wo das gesunkene Haus Davids sich zu neuem Glanze erheben, Israel aus seiner Gefangenschaft in die Heimath für immer wieder zurückkehren, auch die benachbarten Länder einnehmen und Jehova eine allgemeine Verehrung geniessen werde.

2. *Hosea* war nach der Aufschrift seiner Orakel der Sohn eines gewissen Beeri und weissagte unter der Regierung der jüdischen Könige *Usia* (811—759), *Jotham*

(759—743), *Ahas* (743—728) und *Hiskia* (728—699) und des zum Theil gleichzeitigen israelitischen Königs *Jerobeam* II. (825—784), welche letzte Angabe wohl nur so verstanden werden kann, dass Hosea etwa erst im Todesjahre Jerobeams II. 784 v. Chr. oder kurz vorher als Prophet aufgetreten ist, da der Inhalt seiner Reden eine innere Zerrüttung und Schwächung des Zehnstämmereichs voraussetzen lässt, welche erst nach Jerobeam eintrat; denn da folgte die Anarchie eines eilfjährigen Zwischenreiches (784—773), sodann ein so schneller Thronwechsel, dass im Jahre 773 drei Könige nach einander den Thron einnahmen, und endlich wieder ein Zwischenreich nach einigen Jahren (740—731), wozu noch die Eroberungszüge der Assyrier unter Phul und Tiglat Pilesar kamen. Es hat demnach Hosea etwa von 785 bis 735 v. Chr. geweissagt, was gar nicht so unglaublich ist. Dass er noch vor dem Untergange des Zehnstämmereichs 722 v. Chr. durch Salmanassar zu weissagen aufgehört hat, geht daraus hervor, dass er seine Reden an den noch bestehenden Staat hält.

Auch dieser Prophet hat vorzugsweise das Zehnstämmereich zum Gegenstande seiner Reden gemacht, mag auch aus diesem Reiche gebürtig gewesen sein und sich daselbst aufgehalten haben. In einer symbolischen Darstellung weiset er hin auf die Abgötterei Israel's und die traurigen Folgen davon, hofft jedoch Besserung, Absagung vom Götzendienst und die Begnadigung Jehova's. Dann schildert er die allgemeine Sittenverderbniss, welche die Ursache von allem Unheil sei, und straft besonders die Priester, welche den Götzendienst und die mit ihm verbundene Sittenlosigkeit noch begünstigen. Auch Juda wird zum Theil gestraft, obschon seine Verschuldungen nicht so gross sind, wie die Israel's. Ausser dem Götzendienste und der Sittenverderbniss straft der Prophet auch die Partheiungen der Grossen und ihre Bündnisse mit Aegyptern und Assyrern, so wie die Gewaltthätigkeit der Könige, die wider den Willen Jehova's auf den Thron gehoben sind und alle nach der Reihe wie-

der gestürzt werden. Da aber alle Strafen Jehova's, Schwächung der Staatskraft und Abhängigkeit von fremden Nationen nichts helfen, so geht Israel seinem Untergange unaufhaltsam entgegen. Doch auch die Strafe der Unterjochung durch auswärtige Völker und die Verpflanzung in deren Länder soll nur zur Besserung Israel's dienen, nach welcher es Gott in seine Heimath zurückführen wird.

3. *Jesaja* war nach der Ueberschrift seiner Orakel der Sohn des sonst unbekannten Amoz und weissagte wie Hosea unter *Usia, Jotham, Ahas* und *Hiskia*, was aber nach Jes. 6, 1. so zu verstehen ist, dass er erst im Todesjahre des Usia auftrat, also ein jüngerer Zeitgenosse des Hosea war und von 759 bis gegen 710 v. Chr. weissagte. Er trug nach Jes. 20, 2. ein härenes Priestergewand (שַׂק *cilicium*), wohnte zu Jerusalem in der Unterstadt und war zweimal verheirathet, wenn anders die עַלְמָה C. 7, 14. eine Jungfrau und mit der נְבִיאָה C. 8, 3. identisch ist. Diese נְבִיאָה scheint, nach dem bedeutungsvollen Namen Immanuel, den sie selber dem geborenen Knaben giebt, zu urtheilen, wirklich eine Frau von prophetischem Geiste gewesen zu sein, obschon wir sonst nichts von einer Prophetin um diese Zeit wissen, denn die *Hulda*, welche nach 2 Kön. 22, 14. und 2 Chron. 34, 22. an den königlichen Vestiarius (שֹׁמֵר הַבְּגָדִים) verheirathet war, lebte erst im folgenden Jahrhunderte unter *Josia* (642—611 v. Chr.), welcher sie wegen des aufgefundenen Gesetzbuches durch den Hohenpriester Hilkia befragen liess (2 Kön. 22, 15—20. 2 Chron. 34, 22—28.). Aus seiner zweifachen Ehe hatte Jesaja zwei Söhne, welche symbolische Namen erhielten, die sich auf seinen prophetischen Glauben und auf die damaligen Verhältnisse bezogen. Der älteste Sohn oder der von der ersten Frau hiess *Schear Jaschub* (שְׁאָר יָשׁוּב *der Rest wird sich bekehren*), der jüngste oder der Sohn jener עַלְמָה und נְבִיאָה erhielt von seiner Mutter den Namen *Immanuel* (עִמָּנוּ אֵל *mit uns ist Gott*) und von seinem Vater den Namen *Maherschalal Chasbas* (מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז *Eile Beute! Raube bald!*), mit welchem zweiten Na-

men er jedoch nicht weiter bezeichnet wird. Jes. 8, 8. 10. Vergl. 1 Mos. 35, 18.

Der vorzüglichste Gegenstand der sittlichreligiösen Staatsreden Jesaja's ist Juda und Jerusalem, doch richtet er auch auf Israel und die benachbarten Länder und Völker seinen prophetischen Blick. Unter *Jotham*, welcher im Ganzen kräftig war und das Reich in seiner Blüthe erhielt, ist Jes. noch wenig thätig und fast nur als ein strenger Sittenprediger. Unter dem schwachen und abgöttischen *Ahas*, der das Reich gar sehr herunterbrachte, sehen wir den Propheten schon eine grössere Thätigkeit entwickeln und auch in seiner politischen Tendenz sich zeigen. Doch am Meisten fand Beides unter *Hiskia* während der ersten Hälfte seiner Regierung statt, so dass in diese Zeit von 728—714 v. Chr. auch seine meisten Reden fallen und er bald darauf ganz abgetreten zu sein scheint. An ihn schliesst sich wiederum an

4. *Micha*, der aus Marescha oder Moreschet, einer Ortschaft des Stammes Juda an der philistäischen Grenze, gebürtig war, gegen das Ende der Regierung *Jotham's* zu weissagen anfing und solches mit Jesaja unter *Ahas* und *Hiskia* fortsetzte. Er scheint jedoch vorzugsweise unter dem letzten Könige und zwar in der zweiten Regierungshälfte Hiskias, in der Jesaja schon abgetreten war, so wie auch noch unter Manasse thätig gewesen zu sein, denn Jer. 26, 18. 19. berufen sich die Aeltesten des Volks unter *Jojakim* (611—600 v. Chr.) auf die Weissagung Micha's von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Mich. 3, 12.) und führen zugleich an, dass er unter dem Könige Hiskia seine Orakel verkündigt habe, so dass er das in Jes. 39, 6. 7. Geweissagte weiter fortbildete.

Beide Staaten, Juda und Israel, sind ganz gleichmässig der Gegenstand seiner Straf- und Drohreden, er kündigt eben so wohl den Untergang des Zehnstämmereichs und die Zerstörung Samariens als die von Juda und Jerusalem an, aber knüpft zuletzt doch die Verheissung einer glücklichen Zeit und einer siegreichen Rückkehr ins Vaterland

an, so dass dann der Staat, neu begründet und noch erweitert, unter einem Sprösslinge des davidischen Hauses einen nie geahnten Glanz und Umfang erhalten würde. Sein Zeitgenosse

5. *Joel* war der Sohn eines gewissen Pethuel und muss, da er C. 4, 2. die Zerstreuung Israels unter die גּוֹיִם und die Vertheilung des Landes als geschehen berücksichtigt, aber auch nirgends Götzendienst, der zu Jerusalem und überhaupt im Reiche Juda stattgefunden habe, erwähnt, in der zweiten Hälfte der Regierungszeit ***Hiskia's*** d. i. zwischen 722 und 699 v. Chr. seine Reden gehalten haben *). In diese Zeit fällt also die grosse Heuschreckenverheerung und Dürre, welche der Prophet zum Gegenstande seiner malerischen Darstellung, zum Motiv seiner ernsten Mahnungen und zum Vehikel seiner hohen Erwartungen gemacht hat.

6. *Zephanja* war von davidischem Geschlecht, wenn anders sein angegebener Urgrossvater Hiskia der König gleiches Namens ist. Er war thätig zur Zeit des Königs *Josia* (642—611 v. Chr.), straft die sittlichreligiöse Verderbniss aller Völker, kündigt das Strafgericht Gottes an und verheisst mit Bezugnahme auf das Schicksal Israels durch Salmanassar ein gleiches Verderben den Juden, Phi-

*) Die Meinungen über das Zeitalter dieses Propheten sind von je her sehr verschieden gewesen und zerfallen im Allgemeinen in zwei Classen, indem die Einen ihn *vor*, die Andern ihn *nach* der Zerstörung des Zehnstämmereichs auftreten lassen. Da man indessen in *Joel* 4, 2. unmöglich mit *Credner* (Der Prophet Joel 1831. S. 235.) eine blosse „Gebietsverringerung des Reiches Juda" finden kann, sondern nothwendig das 2 Kön. 17, 23. 24. erzählte Schicksal Israels erkennen muss, so wird man diesen Propheten frühestens unter Hiskia mit *Theiner* setzen können, während *Credner*, selbst noch *De Wette's* Bestimmung (800 v. Chr.) überschreitend, ihn um 870 bis 865 seine Weissagung niederschreiben lässt. Gegen *Credner's* Begründung seiner Annahme lässt sich ausserdem noch Mancherlei anführen, wozu aber hier nicht der Ort ist.

listern, Moabitern, Ammonitern, Aethiopiern und Assyrern. Nur von den Ersten sollen die Frommen erhalten werden und sich nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft in den Besitz ihres Landes und der benachbarten Länder setzen. Babylon und die Chaldäer werden noch gar nicht erwähnt, nicht einmal angedeutet, und demnach muss wohl der Prophet in der ganz ersten Zeit des Königs Josia, also etwa um 640 v. Chr. diese Straf-, Droh- und Verheissungs-Reden gehalten haben.

7. *Nahum* war aus Elkosch, ohne dass man mit vollkommener Bestimmtheit weiss, ob damit die in Assyrien oder die in Galiläa gelegene Ortschaft dieses Namens gemeint sei. Für das Letzte entscheidet die Sprache und der Inhalt der Orakel, welcher auf einen mit Palästina's Localitäten und Juda's Verhältnissen vertrauten Verfasser hinweiset. Es dürfte demnach der Prophet nach der Zertrümmerung des Reiches Israel sich nach Jerusalem begeben und dort seine Orakel verfasst haben, wie er denn auch eine stete Beziehung auf das noch bestehende Reich Juda nimmt. Doch sein eigentlicher Gegenstand ist das schon von seinem Vorgänger kurz berührte Thema, der Sturz der assyrischen Macht und die Zerstörung Ninive's, welche 626 v. Chr. durch *Nabopolassar* von Babylon und durch *Kyaxares* von Medien erfolgte. Er war also ein jüngerer Zeitgenosse Zephanja's und hat seine Schilderung gewiss erst unmittelbar vor, oder auch nach der Zerstörung Ninive's verfasst.

8. *Habakuk* hat die nach dem Sturze Ninive's aufstrebende Macht der Chaldäer und ihre Wildheit zum Gegenstande, erwähnt aber nichts vom bevorstehenden Untergange des Reiches und von der Zerstörung Jerusalems durch dieselben, so dass er zur Zeit *Nabopolassar's* von Babylon, oder *Jojakim's* von Juda noch vor der Schlacht bei Carchemisch oder Circesium 606 v. Chr., also etwa um 610 v. Chr. seine Reden verfasst zu haben scheint.

9. *Obadja* lebte zur Zeit der Zerstörung Jerusalems durch Nebucadnezar um 588 v. Chr., denn sein Orakel gegen die Edomiter, das einzige, was von ihm auf uns gekommen ist und ihm seinen Platz noch im goldenen Zeitalter der hebräischen Literatur sichert, setzt jenes Ereigniss als vor Kurzem geschehen voraus.

Zweiter Abschnitt.

Von Jeremia bis Maleachi.

(c. 550—400 v. Chr.)

Die Sprache ist in dieser Zeit nicht mehr vollkommen rein, sondern chaldaisirt schon mehr oder weniger. Die Poesie verliert ihren erhabenen Schwung, wird matt und breit und nähert sich der Prosa. Doch gilt dieses nur im Allgemeinen, so dass einzelne Stücke sich noch als den Nachhall jener goldenen Zeit der hebräischen Literatur ankündigen.

10. *Jeremia* war der Sohn des Priesters Hilkia aus Anathoth im Stamme Benjamin und weissagte vom 13ten Regierungsjahre Josia's bis ans Ende des 11ten Regierungsjahres Zedekia's oder bis in den 5ten Monat nach der Deportation, also von 630 bis 587 v. Chr., und während der Regierung von fünf Königen: *Josia*, *Joachas*, *Jojakim*, *Jojachin* und *Zedekia*. Er war demnach ein älterer Zeitgenosse Obadja's, aber dennoch müssen wir ihn in das silberne Zeitalter verweisen. Seine Weissagungen gründen und beziehen sich fast alle auf die drohende Macht der Chaldäer unter Nebucadnezar und den unvermeidlichen Untergang Juda's. Doch auch dem übermächtigen Babylon kündigt er Verderben an, obschon er sich nur selten zu heitern Aussichten erhebt. Ein historischer Anhang über den letzten König Zedekia beschliesst das Ganze.

11. *Ezechiel* oder *Hesekiel* war der Sohn Busi's, eines Priesters, und wurde 599 v. Chr. oder 11 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems mit dem Könige *Jojachin* und mehreren andern vornehmen Judäern an den Fluss Chaboras in Mesopotamien von den Chaldäern deportirt. Hier trat er nach 4 Jahren als Prophet auf und weissagte über 30 Jahre lang. Der Hauptgegenstand seiner Weissagungen ist wie der des Jeremia, seines Zeitgenossen, die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung seiner Einwohner; seine übrigen Weissagungen gegen auswärtige Völker gründen sich auf die überwiegende Macht der Chaldäer unter Nebucadnezar. Gleichwohl erhebt auch er sich zu frohen Aussichten und sieht im Geiste schon den wiederhergestellten Staat mit seiner wiederaufgebauten Hauptstadt und dem neuen Tempel.

12. Der *Deutero-Jesaja* lebte zur Zeit des babylonischen Exils und weissagte gegen das Ende desselben, als sich die medopersische Macht unter Cyrus erhob und der Sturz der chaldäischen Zwingherrschaft durch die Eroberung Babylons schon unvermeidlich bevorstand. Alle seine Weissagungen beziehen sich daher auf dieses Ereigniss, schildern die Eroberung und Verödung Babylons, stellen den Götzendienst in seiner ganzen Nichtigkeit dar, feuern die Exulanten zur bereitwilligen Rückkehr in die Heimath an und verheissen die herrlichsten Zeiten in derselben.

13. *Haggai* trat nach der Rückkehr der Juden in ihre Heimath hier zu Jerusalem im zweiten Jahre des *Darius Hystaspis*, also 520 v. Chr., als Prophet auf und suchte als ein Gehülfe *Esra's* den aufgeschobenen Wiederaufbau des Tempels durch seine Reden von Neuem zu befördern. Sein ganz gleicher Zeitgenosse und ein ganz gleicher Gehülfe *Esra's* war

14. *Zacharia* oder *Sacharja*, ein Sohn Berechia's und ein Enkel Iddo's (Esra 5, 1. vrgl. Sach. 1, 1. 7.), der nur zwei Monate nach Haggai zu Jerusalem auftrat und in mannigfachen Bildern verkündete, dass jetzt zwar allgemeine Ruhe herrsche, aber dennoch Israel's Feinde ver-

nichtet werden würden, dass der Hohepriester *Josua* anerkannt und der Tempel glücklich vollendet werden solle, dass alle Verbrecher dem Verderben geweiht und jeder Götzendienst vertilgt werden würde, dass die Juden sich alle Völker unterwerfen und *Josua's* Verdienste mit zwei goldenen Kronen belohnt werden sollen. Den äussern Cultus und Ceremoniendienst stellt der Prophet als gleichgültig und nebensächlich, Wohlwollen und Rechtlichkeit aber als die Hauptsache dar.

Die sechs letzten Capitel (IX—XIV.) können unmöglich von diesem jungen Propheten herrühren, sondern sind ohne Zweifel ältern Ursprungs und scheinen einem Verfasser während der Regierung der vier letzten Könige von Juda zugeschrieben werden zu müssen, obschon Andere bis zur Zeit *Usia's* hinaufsteigen. Vrgl. *Hitzig* über d. Orakel Sach. IX—XIV. in den theol. Stud. und Krit. 1831 und das Buch Daniel von *C. v. Lengerke* S. LXXVII.

15. *Maleachi* trat nach Haggai und Sacharja auf, da zu seiner Zeit der Tempel schon fertig war, und scheint zur Zeit *Nehemia's* seine Volksreden gehalten zu haben, da er des jüdischen Statthalters erwähnt und dessen Bemühungen, die Verheirathung der Juden mit heidnischen Frauen zu verhindern, eine ordentliche Entrichtung des Zehnten einzuführen und einen würdigen Opfercultus wieder herzustellen, offenbar zu unterstützen bemüht ist. Ausserdem sucht er seine Landsleute, die nichts von den glänzenden Verheissungen des Deutero-Jesaja erfüllt sahen und mit ihrer neuen Lage ziemlich unzufrieden waren, zu beruhigen und ihnen einigen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes beizubringen, denn der grosse Gerichtstag komme gewiss, vor dessen Erscheinen noch erst der Prophet Elija auftreten *) und Alle mit einander versöhnen werde.

*) Dieses zweite Auftreten Elija's steht ganz parallel der Wiedererweckung des David bei Jeremia und Ezechiel und der Wiederkunft Christi im N. T.

Dritter Abschnitt.

Das Buch Daniel.

(400—150 v. Chr.)

Mit *Maleachi* schliesst die Reihe der schriftstellerischen Propheten und somit muss dem Buche Daniel seine Stelle zunächst im Allgemeinen nach 400 v. Chr. angewiesen werden, wie es denn im jüdischen Kanon auch gar keine Stelle unter den נְבִיאִים erhalten hat. Da nun aber in demselben auch die Zerstörung des persischen Reichs durch *Alexander* von Mazedonien (הַקֶּרֶן הַגְּדֹלָה *das grosse Horn*) erzählt und in kurzen Zügen die Hauptmomente der folgenden Geschichte bis zum Tode des *Antiochus Epiphanes* (163 v. Chr.) dargestellt werden, sich auch bestimmte historische Beziehungen auf das makkabäische Zeitalter vorfinden, so kann dieses Buch Daniel, so wie es jetzt vorliegt, nur von der Hand eines Juden gegen 150 v. Chr. herrühren, obschon es nicht unmöglich ist, dass mehr als ein Verfasser daran gearbeitet haben, so dass schon *Eichhorn* zwei oder drei, und *Bertholdt* noch mehrere annahm. Zwar sagt der neueste Bearbeiter dieses Buches *C. v. Lengerke*: „die Identität des Verf. erhellet aus der Gleichförmigkeit des Planes und der Ausführung, indem die einzelnen Abschnitte in Beziehung auf einander stehen;" indessen diese „Gleichförmigkeit des Planes und der Ausführung" wird wiederum sehr beschränkt, wenn *Lengerke* es auch „sehr wahrscheinlich" findet, „dass der Verf. den Daniel anfänglich gar nicht in späterer Zeit weissagen lassen wollte, als bis zum Cyrus." Ueberdiess bemerkt auch *Lengerke* trotz der angenommenen Einheit des Buches, dass dasselbe „doch keinesweges hinter einander fortgeschrieben ist, sondern die einzelnen Abschnitte nach ihrer Reihenfolge später zusammengeordnet sind.

Dieses Buch nun, das, ganz abgesehen von seinem Inhalt, schon grossentheils chaldäisch geschrieben ist, repräsentirt ein eigenes Zeitalter in der Geschichte des hebr.

Prophetismus, welches man das eiserne nennen und dieses Buch selber als den Uebergang zu den anerkannt apokryphischen Schriften, namentlich zum ersten Buch der Maccabäer, von dem es nach den ausdrücklichen Zeugnissen des *Origenes* und *Hieronymus* ein hebräisches oder aramäisches Original gegeben hat, betrachten kann. Was „die zwecklose Verschwendung von Wundern betrifft, welche, als solche, unwahrscheinlich sind und auf unrichtigen Angaben beruhen," so hat dieses Buch in dieser Beziehung eine sehr grosse Aehnlichkeit mit der fast ganz gleichartigen Geschichte Elija's und Elisa's.

IV. Jesaja und seine Schriften.

Zu demjenigen, was schon oben in der historischen Uebersicht über den ganzen hebräischen Prophetismus von Jesaja's Lebensverhältnissen und Wirksamkeit ist angeführt worden, mag hier noch Einiges hinzugefügt werden. Was zunächst den Namen unsers Propheten betrifft, so schreiben ihn die LXX. *Ἡσαΐας*, worin nicht bloss der Spiritus asper ganz falsch ist, sondern auch die Viersilbigkeit mit dem Ton auf der Penultima. Der Name lautet in der Ursprache יְשַׁעְיָה oder verlängert יְשַׁעְיָהוּ (*salus Jehovae*), also deutsch mit einer Milderung des Zischbuchstaben: *Jesaja.* Eben so falsch ist es, wenn einige Kirchenväter aus Unkunde mit der hebräischen Schreibung von *Ἀμώς* den Propheten dieses Namens zum Vater des Jesaja gemacht haben. Dieser wird אָמוֹץ, jener עָמוֹס geschrieben, wie das schon oben bemerkt ist. Diesen אָמוֹץ haben nun die Rabbinen nach einer vorgeblichen Tradition zu einem Bruder des Königs *Amazia* (838 — 811 v. Chr.), des Vaters von *Usia,* machen wollen, indessen schon *Kimchi* bemerkt, dass des Propheten Geschlecht und Namen uns unbekannt ist. Dagegen ist sein Zeitalter, wenn er als Prophet aufgetreten und thätig gewe-

sen ist, auf das Vollkommenste so bekannt, wie es oben angegeben wurde. Nach *Abarbenel* freilich trat er schon im ersten Jahre des Usia, also 811 v. Chr. auf, weil er eine Geschichte dieses Königs geschrieben hat (2 Chron. 26, 22.), aber dieses beweiset gar nichts, ganz abgesehen davon, dass dann Jesaja, der noch unter Hiskia bis gegen 710 v. Chr. thätig war, volle hundert Jahre lang geweissagt haben müsste. Ebenso grundlos und unhaltbar sind die Meinungen, nach welchen der Prophet im 25sten oder im 22sten Regierungsjahre des Usia, oder überhaupt vor dem Todesjahre desselben 759 aufgetreten ist, denn C. 6, 1. verbietet solche Voraussetzungen durchaus und dieselben werden auch durch die falsche Stelle dieses Capitels keineswegs gerechtfertigt. Die Erzählung des *Barhebräus* nun gar im 13ten Jahrhundert, dass Jesaja nach 24jährigem Besitz der Weissagungsgabe dieselbe, weil er den König Usia nicht am Räuchern im Tempel (2 Chron. 26, 16 — 20.) gehindert hatte, verloren, sie aber nach einiger Zeit wieder erhalten und nun noch 61 Jahre besessen habe, ist nichts weiter als eins von den vielen Märchen, womit die hierin so erfindungsreichen Rabbinen die Geschichte der Propheten auszuschmücken gesucht haben. In diese Kategorie gehört auch die rabbinische Erzählung von dem Tode des Propheten, von der es mehrere Variationen giebt. Nach der einen weiset der König *Manasse* (699 — 644 v. Chr.) dem Propheten die Widersprüche zwischen seinen und des Moses Aussagen nach, worauf jener von einer Ceder verschlungen wurde. Diese Ceder wurde nun zersägt, und als die Säge an den Mund des Propheten kam, verschied sein Geist. Nach einer andern Variation wurde Manasse über den Propheten wegen einer tadelnden Weissagung (Jes. 39, 6. 7.?) aufgebracht, so dass derselbe vor den königlichen Trabanten, die ihn ergreifen wollten, fliehen musste. Auf dieser Flucht „öffnete ein dürrer Baum seinen Mund und verschlang ihn. Da gingen Arbeiter hin und sägten den Baum auseinander, und das Blut des Jesaja floss." Nach einer dritten Variation derselben Sage endlich wurde der Prophet auf Befehl des Manasse mit einer hölzernen Säge zersägt.

Die Veranlassung zu dieser Sage vom Tode des Propheten durch den König Manasse scheint die Stelle 2 Kön. 21, 16. gegeben zu haben; denn da von dem Tode des Jesaja unter Hiskia nichts gemeldet wird und Manasse nach jener Stelle viel unschuldiges Blut vergoss, was man vorzugsweise von Propheten-Blut verstand: so war die Annahme, dass auch dieser Prophet durch ihn gestorben sei, sehr leicht und der rabbinischen Phantasie Veranlassung und Spielraum genug gegeben. Es könnte indessen auch jene Weissagung in Jes. 39, 6. 7. auf diese Sage einigen Einfluss gehabt haben. S. unten S. 10. Somit bleibt es, der Märchen vom Grabe des Propheten nicht zu gedenken, immer noch sehr problematisch, ob Jesaja überhaupt erst unter Manasse, dem die Rabbinen auch noch eine Tochter des Propheten zur Frau gegeben haben, gestorben sei, was schon darum höchst unwahrscheinlich ist, weil die letzte Weissagung Jesaja's, von der wir etwas wissen, C. 39, 6. 7. spätestens 712 vor Chr. gesprochen sein muss. Wie mit der Annahme des Todes Jesaja's unter Manasse, ebenso verhält es sich mit der Vermuthung, dass der Prophet des Königs *Hiskia* Erzieher gewesen sei, weil der fromme Charakter dieses Königs und sein Verhalten gegen den Propheten auf ein ähnliches Verhältniss hinzuweisen scheint, wie es zwischen dem Propheten Nathan und dem Könige Salomo stattfand. Dabei ist indessen nicht zu übersehen, das Ahas, der Vater Hiskia's, kein David, kein frommer Knecht Jehova's, sondern ein roher Götzendiener, ein Verehrer des Moloch war, so dass von einer solchen Erziehung seines Sohnes durch einen so entschiedenen Feind aller Götzendienerei wohl schwerlich die Rede sein kann, wenn gleich Jesaja schon sehr frühe seinen Blick auf diesen Prinzen scheint geheftet zu haben und die ganze Stellung, Würde und Kraft des Propheten auf das weiche und empfängliche Gemüth des jungen Hiskia schon sehr frühe einen entscheidenden Eindruck muss gemacht haben. Auch die Annahme, dass Jes. ein vom Könige angestellter Reichsannalist oder מַזְכִּיר gewesen sei, ist unhaltbar, nicht sowohl weil Jes. 36, 3. 22. schon ein Anderer als ein solcher bezeichnet wird, als vielmehr weil

eine solche Beamtenstellung mit der Prophetenwürde nicht wohl vereinbar war. Man ist auch nur wegen der historischen Schriften des Jesaja auf diese Muthmassung verfallen.

Was die Schriften Jesaja's im Allgemeinen betrifft, so verfasste er:

1) die *sittlichreligiösen Volks- oder Staatsreden*, welche wir wegen ihres divinatorischen Charakters vorzugsweise als seine Weissagungen bezeichnen;
2) eine *Biographie des Königs Usia*, da 2 Chron. 26, 22. auf dieselbe mit ausdrücklichen Worten verwiesen wird, und
3) eine ähnliche *Biographie des Königs Hiskia*, da 2 Chron. 32, 32. auch auf sie verwiesen wird.

Das letzte Geschichtswerk hat man leugnen wollen, indem man die Stelle 2 Chron. 32, 32. anders zu deuten suchte; indessen *Gesenius* hat die gewöhnliche und natürliche Auffassung dieser Stelle hinlänglich gerechtfertigt; doch kann der Abschnitt Jes. 36 — 39. wohl eine Fortsetzung dieser Schrift Jesaja's und zwar von fremder Hand sein, nicht aber ein Bruchstück derselben, denn sonst müssten jene vier Capitel von Jesaja selber herrühren, was sich doch aus den unten angegebenen Gründen nicht annehmen lässt. — Dass Jes. auch manchen Psalm, den wir in unserm Psalter vielleicht noch besitzen mögen, z. B. Ps. 46 und 76. (vergl. Jes. 33, 2 — 5. 10 — 13. 20 — 24.), verfasst haben möge (vrgl. *Krahmer*: Ueber die historische Beziehung von Psalm 46, 76 und 48. Leipzig 1837.), ist an sich nicht unglaublich, lässt sich sogar in einem ziemlich hohen Grade wahrscheinlich machen, aber nie bis zur entschiedenen Gewissheit bringen. Vrgl. *Hitzig*: Die Psalmen II. S. 42 ff.

Ausserdem werden noch von den Kirchenvätern auch einige dem Jesaja untergeschobene Pseudepigrapha angeführt, welche *Origenes* (st. 254.) und die apostolischen Constitutionen unter dem allgemeinen Namen Ἡσαΐας ἀπόκρυφος zusammenfassen. Dieser apokryphische Jesaja enthält:

1) Das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, worauf nach *Epiphanius* ein Paar Ketzerpartheien ihre Irrthümer basirten. Ebenso leiteten nach *Hieronymus* Einige das Citat 1 Cor. 2, 9. (vrgl. Jes. 64, 4.) aus einer apokryphischen Schrift *Ascensio Jesaiae* und *Ascensio Eliae* her. Nach *Ambrosius* (st. 398.) und seit dem 5ten Jahrhundert verliert sich allmählich die Kunde von dieser Schrift, bis sie in der neuesten Zeit zugleich mit der

2) *Ἡσαΐου ὅρασις* wieder ans Licht gezogen wurde, als man die äthiopische Uebersetzung beider Schriften in England auffand.

V. Die Weissagungen Jesaja's, ihr idealer Charakter, ihre Aechtheit und Authentie.

A potiori fit denominatio. Demnach wolle man in der Bezeichnung des Buches Jesaja durch „*Weissagungen*" nicht eine dem ganzen Inhalte vollkommen adäquate Benennung, sondern nur eine Hervorhebung des divinatorischen Momentes als eines Hauptmomentes in diesen prophetischen Reden erkennen. Es kommt aber hierbei Alles darauf an, dass dieses Hauptmoment nicht ganz isolirt von den übrigen Momenten des biblischen Begriffs eines Propheten d. h. nicht als Vorherverkündigungen schlechthin, wie sie der קֹסֵם giebt, sondern als sittlichreligiöse Vaticinationen gedacht und stets festgehalten werden. Nemlich die jesajanischen Weissagungen unterscheiden sich mit allen übrigen ächtprophetischen Vorherverkündigungen des A. T. von den Prophezeihungen im gewöhnlichen Sinne sehr wesentlich dadurch, dass man sie auf gewisse sittliche und religiöse Ideen, als ihre eigentliche Quelle oder Seele, zurückführen und daraus herleiten kann, wie das oben bemerklich gemacht worden ist, hier aber noch weiter ausgeführt werden muss.

In der obigen Entwickelung des *biblischen* Begriffs eines wahren Propheten wurde darauf hingewiesen, wie der Begriff des Divinatorischen weder den ganzen Inhalt, noch auch ein ursprüngliches Merkmal jenes *biblischen* Begriffes ausmache, indem erst späterhin in den eigentlichen und ursprünglichen Begriff eines נָבִיא oder προφήτης der Begriff eines רֹאֶה oder חֹזֶה als ein neues Merkmal aufgenommen wurde. Bei dieser Aufnahme konnte aber dieser Begriff des Divinatorischen nicht mehr in seiner ursprünglichen Allgemeinheit verbleiben, sondern wurde als das blosse Merkmal eines andern Begriffs durch die übrigen vor ihm schon vorhandenen Merkmale des biblischen Begriffs eines Propheten so bestimmt und determinirt, wie es die innige Vereinigung aller Merkmale zu *einem* Begriffe nothwendig mit sich bringt. Dadurch gewinnen die ächten Weissagungen des A. T. und namentlich auch die des Jesaja einen höhern, einen *idealen* Charakter, ein wahrhaft *göttliches* Gepräge, eine *ewige* Bedeutung.

Der ursprüngliche und eigentliche Begriff eines Propheten war, wie wir erkannten, der eines Mannes von *hohem sittlichreligiösen Sinn*, der sich in Allem, wo und wie er nur kann, geltend macht. Demnach ist auch die Weissagung eines solchen Mannes eine sittlichreligiöse, wie denn Alles bei ihm ein Erzeugniss der sittlichen und religiösen Ideen ist, welche in ihm zum Leben geworden sind und sich so als der heilige und ewige Gottesgeist offenbaren. Diese Ideen sind nun: „die Idee der Billigkeit" oder der gerechten Vergeltung, „die Idee der beseelten Gesellschaft" oder eines idealen gesellschaftlichen Zustandes und endlich die Idee eines lebendigen, persönlichen und von dem Menschen specifisch verschiedenen Gottes. Aus diesen drei Ideen lassen sich die Weissagungen Jesaja's als ganz natürliche Erfolge im Allgemeinen herleiten und nachweisen. — Die Idee der Billigkeit oder der gerechten Vergeltung spricht Jesaja in C. 3, 10. 11. deutlich und bestimmt aus und damit bezeichnet er zugleich das erste Princip seiner Vorherverkündigungen. Denn in Folge dieser Idee, die ihn durch und durch beherrschte, sagt er ohne alle Sorge um die na-

türliche Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit seiner Prophezeihungen jedem in seinen Augen frevelhaften Thun die gerechte Strafe vorher und verkündigt jedem Individuum, das sich mehr oder weniger vergangen, die angemessene Züchtigung oder das verdiente Verderben, es mag dasselbe sein ein Einzelner z. B. Sebna (Jes. 22, 15—25.), oder ein Collectivum wie die vornehmen Frauen Jerusalems (Jes. 3, 16—4, 1. 32, 9—11.), es sei eine blühende Stadt wie Sidon und Tyrus (Jes. 23.), oder ein grosses Land wie Aegypten und Aethiopien (C. 18 und 19.), oder ein mächtiges Volk, ein gewaltiges Kriegsheer wie das assyrische (C. 10, 12—19. 26—33. 30, 27—33. 31, 8. 9. 33, 1. 12.). Hierbei nimmt der Prophet zwar auf die politischen Verhältnisse seiner Gegenwart in der Regel einige Rücksicht, z. B. C. 10, 5. 6., und bestimmt darnach bisweilen auch wohl die ungefähre Zeit der Erfüllung seiner Weissagung (C. 7, 16.), aber er hält seine Angaben immer noch so allgemein und unbestimmt wie irgend möglich und nennt daher unter Anderm auch nie den assyrischen König, den er in dieser oder jener Weissagung meint, mit Namen; denn Angaben wie die in C. 20, 1. 2. rühren nicht von der Hand Jesaja's her. Sind aber die politischen Zustände nicht von der Art, dass sie in ihrer Entwickelung auf gewöhnliche Weise der Idee der Gerechtigkeit entsprechen, so nimmt Jesaja zum Ausserordentlichsten seine Zuflucht. Gerechtigkeit, so will es die Idee in ihrer ganzen Strenge und darum auch Jesaja, muss hier auf Erden walten d. h. Jedem seine verdiente Strafe und sein gerechter Lohn zu Theil werden, wenn gleich der Herr des Himmels selber dazu herniedersteigen müsste. Vrgl. 1 Mos. 18, 20. 21. Weil daher z. B. Niemand auf Erden ist, welcher den Assyrern die Spitze bieten und sie, wie sich's gebührt, für ihren Uebermuth und Frevel gehörig züchtigen kann, so muss Jehova sich selber aufmachen (C. 33, 10.) und in einer furchtbaren Theophanie den frechen Sünder verdienter Maassen züchtigen (C. 30, 27—33.), so dass der Assyrerkönig mit seinen Fürsten voll Furcht und Schrecken die schleunigste Flucht ergreift (C. 31, 8. 9.). Diese Weissagung Jesaja's wurde be-

kanntlich auf eine sehr glänzende Weise erfüllt, so wie so manche andere noch zu Lebzeiten dieses Propheten, wie es eigentlich sein musste. Damascus fiel unter den Streichen Tiglat Pilesar's, wie es Jes. geweissagt hatte (C. 7, 8. 9. 17, 1—3.), Samarien fiel unter den Streichen Salmanassar's, wie er es ebenfalls geweissagt hatte (C. 28, 1—4.), Juda und Jerusalem dagegen fiel nicht trotz der Uebermacht Sanherib's, obschon es von ihm schon sehr hart mitgenommen war, vielmehr erlitt er selber unfern Jerusalem eine ganz ausserordentliche Niederlage durch ein Naturereigniss, kurz Alles geschah so, wie es Jesaja schon vorher verkündigt hatte. Diese Erfüllung kann um so mehr zur Bestätigung des Weltgerichtes in der Weltgeschichte dienen, je ersichtlicher die Idee der Gerechtigkeit diese Weissagungen eingegeben hatte.

Die Idee der beseelten Gesellschaft, wie sie *Herbart* (allg. prakt. Philos. Buch I. Cap. 12.) in ihren Grundzügen dargestellt hat, ist die Idee eines gesellschaftlichen Zustandes, in welchem Alle von dem Wahren, Rechten, Schönen und Guten, wie es in den sittlichen Ideen vorgezeichnet ist, als von einem gemeinsamen Geiste beseelt sind. Wie nun *Platon* von dieser Idee ungeachtet seiner mannigfachen Verkennung *des Richtigen im Einzelnen* bei seiner Darstellung einer vollkommenen Republik im Allgemeinen geleitet wurde, ebenso wurde Jesaja von dieser Idee bei seinen messianischen Weissagungen, in welchen er eine vollkommene Monarchie auf Erden verkündet, ununterbrochen beseelt. In dieser Monarchie sind Alle voll lebendiger Erkenntniss des Wahren, Guten und Schönen (Jes. 11, 9. 29, 24. 32, 4.) und voll des heiligen und reinen Geistes aus der Höhe (C. 4, 3. 32, 15.), jedoch der König, der Gesalbte Jehova's, und seine Fürsten strahlen vor allen Uebrigen als die höchste Zierde des Ganzen hervor (C. 4, 2. 9, 5. 11, 2. 32, 1. 8. 33, 17.). Die Idee des Rechts und der Gerechtigkeit beseelt sie als Richter ganz und gar (C. 1, 26. 27. 9, 6. 11, 3—5. 28, 6.), so dass in diesem messianischen Staate als einer vollkommenen Rechtsgesellschaft und einem vollkommenen Lohnsystem (C. 1, 26.: עִיר הַצֶּדֶק, קִרְיָה נֶאֱמָנָה)

jede etwaige Rechtsverletzung und Freventhat sogleich mit äusserster Strenge bestraft wird und in Folge hiervon ein ausserordentlicher Friedenszustand im Innern Alle beglückt (C. 11, 6—8. 32, 2. 16—18.). Aber auch nach Aussen findet ein ausserordentlicher Friedenszustand statt, denn die Bürger dieses messianischen Staates sind alle nach der Idee der Vollkommenheit zugleich Gotteshelden (C. 28, 6.), vor Allen der König Jehova's oder sein Gesalbter (C. 9, 6.: אֵל גִּבּוֹר), der eben darum ein *Prächtiger* (אַדִּיר C. 10, 34. vrgl. צְבִי, כָּבוֹד, גָּאוֹן und תִּפְאֶרֶת C. 4, 2.) genannt wird und in seiner Schöne (בְּיָפְיוֹ C. 33, 17.) glänzt. In Folge der ausserordentlichen Thaten dieser Helden werden nicht nur die nächsten Nachbarvölker und die alten Nationalfeinde, als da sind die Philister, die Edomiter, Moabiter, Ammoniter und die räuberischen Beduinen (בְּנֵי קֶדֶם) unterworfen werden (C. 11, 14.), sondern auch die mächtigsten und reichsten Nationen der Erde, als da sind die Aethiopier, die Aegypter, die Phönizier und die Assyrier (C. 18, 7. 19, 17. 23—25. 23, 18.), werden mit dem messianischen Staate des jüdischen Volkes auf dem freundschaftlichsten Fusse stehen, mit ihm einen Staatenbund bilden und ihn als das Haupt dieses anerkennen. Vrgl. C. 2, 3.

Mit jeder dieser beiden Ideen, der vergeltenden Gerechtigkeit und der beseelten Gesellschaft, ist nun noch stets die Idee eines lebendigen und persönlichen Gottes, der von der Natur und Menschenwelt substanziell verschieden ist, innigst verbunden, denn dieser Gott, absoluter Herr und Dirigent der Völker wie der unvernünftigen Natur, ist die letzte und eigentliche Ursache, dass von Zeit zu Zeit der Gerechtigkeit, wie sich's gebührt, Genüge geschieht, und dass der selige und ideale Zustand des messianischen Staates verwirklicht werden wird. Er ist es, welcher die Assyrier zur Züchtigung des Volkes, welches er vor Allen als sein Lieblingsvolk erwählet hat, herbeilockt oder sie schikket (C. 5, 26. 7, 18. 19. 9, 10. 11. 10, 6.); er ist es, welcher den Aethiopiern eine ausserordentliche Niederlage beibringt (C. 18, 5. 6.), in Aegypten einen Bürgerkrieg erregt (C. 19, 1. 2.) und sie in die Hand eines harten Herrn über-

liefert, so dass beide ihn als Gott anerkennen und ihm huldigen (C. 18, 7. 19, 4. 21—23.); er ist es, welcher Sidon und Tyrus stürzet und ihre Einwohner so lange verfolgt, bis sie ihn erkennen und mit ihren Schätzen ihm dienen (C. 23, 9. 12. 18.); er ist es, welcher sein Lieblingsvolk wohl gehörig züchtigen, aber nicht gänzlich zertreten lässt (C. 31, 5.), und darum den, welcher solches beabsichtigt, nahe bei Jerusalem, seinem heiligen Sitze, durch die Pest, vernichtet (C. 30, 31—33. 33, 10—12.) und seinem geläuterten Volke seinen Geist und seine Kraft mittheilt (C. 28, 6.), so dass sie nicht nur nicht unterliegen, sondern auch vollkommen obsiegen und gefürchtet werden (C. 11, 14. 19, 17.). Vergl. C. 2, 4. Durch diese Mittheilung seines Geistes ist Jehova selber die eigentliche Zierde seines Volkes (C. 28, 5.), und wenn es der König und seine Fürsten auch sind (C. 4, 2.), so sind sie es nur durch ihn, der ja auch der eigentliche und höchste Oberherr dieses messianischen Staates (C. 33, 22.) ist, so dass der Messias eigentlich nur seine Stelle vertritt und der ganze Staat eigentlich ein Gottesstaat ist, welcher zur Residenz Jehova's und seines Stellvertreters Jerusalem hat und in einem Sprösslinge David's einen solchen Gottesmenschen erhalten wird, wie er zu einem solchen theokratischen Könige oder Messias geeignet ist (C. 4, 5. 11, 1—3. 31, 9. 33, 20.). —

Diese drei Ideen geben nun den Weissagungen des Jesaja bei aller auf eine bestimmte Zeit berechneten Geltung, bei aller localen Beschränkung, bei aller nationalpolitischen Färbung einen idealen Charakter, so dass man nur das Locale, Nationale und Politische abstreifen darf, um die drohenden Weissagungen in ihrer allgemeinhistorischen Wahrheit und die messianischen Verheissungen in ihrer christlichen Bedeutung zu erkennen. Diese allgemeinhistorische Wahrheit und diese christliche Bedeutung geben zusammen jenen Weissagungen eine ewige Gültigkeit, so dass sie durch keine Erfüllung gleichsam völlig abrogiret und ganz bedeutungslos werden, sondern noch immer in Kraft bleiben und noch immer von Neuem erfüllet werden.

In dieser ewigen Gültigkeit oder jenem idealen Charakter ist nun die eigentliche Aechtheit einer jesajanischen Weissagung gegeben. Diese Aechtheit ist aber von der Authentie derselben wohl zu unterscheiden, obschon man beide Begriffe bisher immer confundiret hat, was freilich so lange geschehen musste, als man allen Werth einer Schrift nicht von ihrem *Inhalte*, von dem in ihr sich aussprechenden *Geiste*, sondern von dem blossen *Namen* abhängig machte, den sie zufällig an der Stirne trug. Ohne Zweifel sieht Jeder, dass es bei einer *prophetischen* Schrift Alles auf den göttlichen Geist ankommt, der sich in ihr ausspricht, mag dieses Aussprechen nun durch diesen oder durch jenen Mund geschehen sein. Ob z. B. Jesaja, oder Jeremia, oder ein dem Namen nach uns ganz unbekannter Prophet eine Weissagung ausgesprochen hat, das ist für ihre *wahre* Aechtheit ganz gleichgültig. Auf diese Weise können solche Weissagungen von idealem Charakter und göttlichem Geiste vollkommen ächt und doch nicht authentisch sein. Denn wenn durch irgend ein Versehen eine ursprünglich anonyme Weissagung von einem spätern Sammler nicht dem rechten Verfasser derselben beigelegt wird, oder durch irgend ein Ereigniss die ursprünglich anonymen Weissagungen eines *wahren* Propheten unter die Weissagungen eines andern Propheten gerathen, mit ihnen zu einem Ganzen verbunden und dann aus Unkunde für die Schriftwerke dieses andern Propheten gehalten werden, sollte dann wohl diese Unkunde so über die Aechtheit solcher Weissagungen entscheiden können, dass sie aufhören ächt zu sein, wenn die tiefere Kenntniss sie einem andern ebenso wahren und ächten Propheten als sein schriftstellerisches Eigenthum vindicirt? Gleichwohl haben die pseudogläubigen Kritiker unserer Tage sich dieser Ungereimtheit schuldig gemacht, ja sehen in dieser Ungereimtheit ein Hauptkennzeichen ihrer vermeintlichen Rechtgläubigkeit und verdammen alle anders Gesinnten als christfeindliche Ungläubige. In diesem vermeintlichen Unglauben, der allerdings kein kindischer Wahnglaube ist, wird kein tieferer d. h. ächtwissenschaftlicher Bibelforscher umhin können, mit

Entschiedenheit zu behaupten, dass zwar alle Weissagungen im Buche Jesaja vollkommen ächt, aber keineswegs alle authentisch sind. Demnach zerfallen die Weissagungen Jesaja's in zwei Hälften, in solche, welche ächt und zugleich authentisch sind, und in solche, welche ächt aber nicht authentisch sind. Die ersteren möge man die protojesajanischen und die andern die deuterojesajanischen Weissagungen nennen, analog jener Eintheilung der kanonischen Schriften in protokanonische und deuterokanonische. Auf diese Weise leuchtet also der Name Jesaja's als ein herrlicher Doppelstern in seinem doppelfarbigen Lichte an dem prophetischen Himmel der heiligen Schrift, obgleich mit den blossen Augen des gewöhnlichen Idioten - Glaubens nur *ein* Stern wahrgenommen wird. Auch hat selbst *Hengstenberg* nicht umhin gekonnt, eine gewisse Doppelheit dieses Sterns schon zu bemerken. Denn was die Entfernung beider Sterne von einander betrifft, so bemerkt er: „Zwischen der letzten Weissagung des ersten Theils (der jesaj. Weissagungen, d. i. C. 39.) und dem zweiten Theile (C. 40 — 66.) liegt dann ein Zeitraum von 14 — 20 Jahren." Hierbei hat sich *Hengst.* nur um eine Null verrechnet, denn die Entfernung ist auf 140 — 200 Jahre zu setzen, und dann kann natürlich nicht mehr von den zwei Hälften *eines* Sterns, sondern nur von einem Doppelstern die Rede sein. Auch die verschiedenen Farben des Lichtes eines solchen Doppelsterns hat *Hengst.* schon bemerkt, indem er sagt: „Mit den Jahren ändert sich aber, so wie die Gemüthsstimmung, so auch die Schreibart," was er nun auf unsern prophetischen Schriftsteller überträgt. Die Darlegung der Gründe für die Annahme einer Zweiheit des Verfassers und die Widerlegung des von *Hengstenb.* für die *numerische* Einheit desselben Vorgebrachten möge in der Einleitung des Commentar's zu den deuterojesajanischen Weissagungen ihren Platz finden. Hier werde nur noch vorläufig erinnert, dass das N. T. diese Unterscheidung von Aechtheit und Authentie der Weissagungen des A. T. nothwendig fordert; denn Christus und die Apostel erkennen jene Weissagungen wirklich als ächt an, kümmern sich aber um die *menschlichen*

Verfasser derselben und ihre scheinbare oder wirkliche Identität so wenig, wie um die numerische Einzelheit oder Doppelheit der Gestirne am sinnlichen Himmel. Daher nennen sie die *menschlichen* Verfasser verhältnissmässig so höchst selten, wie es die völlige Nichtachtung der Authentie nothwendig mit sich bringt, während sie den *göttlichen* Ursprung, den *himmlischen* Charakter, den *idealen* Sinn durch die Worte *ὁ θεὸς λέγει* oder *ὁ κύριος λέγει* oder sonst irgendwie so bezeichnen, wie es die stete Rücksicht auf die Aechtheit und die unablässige Voraussetzung derselben nothwendig erfordert. Diese völlige Vernachlässigung der Authentie, auf die es auch Christo und den Aposteln gar nicht ankommen konnte, hat sogar einzelne Unrichtigkeiten zur Folge gehabt. Daher ist es eben so unverständig, die wissenschaftliche Kritik mit dem N. T. zu bekämpfen, als wenn man sich gegen die heutige Astronomie auflehnt, weil die Bibel ganz Anderes zu lehren scheint. Es verräth ein solches Bekämpfen und Sich- auflehnen nur eine irrige Ansicht von der göttlichen Offenbarung im A. und N. T.

Mit der Frage, ob der Deutero - Jesaja nur ein Jesaja dem Geiste nach d. h. ein eben so wahrer und *ächter* Prophet wie jener Jesaja im 8ten Jahrhundert vor Christo war, oder ob er auch denselben Namen geführt habe, verhält es sich ebenso, wie mit der Frage nach dem Elias vor der Erscheinung des Messias Marc. 9, 11. Matth. 11, 14. 17, 12. Christus antwortet den fragenden Jüngern an der ersten und dritten Stelle (Marc. 9, 11. und Matth. 17, 12.): „aber ich sage euch, dass Elias schon gekommen ist" und sagt an der zweiten Stelle (Matth. 11, 14.) von *Johannes dem Täufer*: *„er* ist Elias, der da kommen sollte," was die Jünger in Matth. 17, 12. auch schon von selbst verstehen. Am Merkwürdigsten ist hierbei vor Allem der Zusatz Christi: *εἰ θέλετε δέξασθαι, wenn ihr es so annehmen wollt.* Wie also Christus Johannes den Täufer als den wiedergekommenen Elija, welcher vor mehr als 800 Jahren gelebt hatte, seinen Jüngern bezeichnete und geradezu sagte: *Ἠλίας ἐλήλυθε,* jedoch den Glauben an diese Identität der Persönlich-

keit Elija's ganz ihrem Belieben anheimstellte, da, *streng genommen*, eine solche Identität nicht stattfand: ebenso konnten die Apostel und können auch wir als Geistliche, denen als solchen es nicht auf Kritik, sondern auf Erbauung und christliches *Leben* ankommt, die deuterojesajanischen Weissagungen schlechthin als jesajanische bezeichnen, obgleich sie nicht von demselben Manne herrühren, welcher die protojes. Weissagungen verkündigt hat. In der *Wissenschaft* dagegen muss Alles strengkritisch genommen werden, und darum ist in ihr die Authentie der deuterojes. Weissagungen ganz unbeschadet ihrer vollkommnen Aechtheit und Göttlichkeit ebenso bestimmt zu leugnen, wie die der protojes. Orakel entschieden zu behaupten, wie bedeutungslos auch diese Authentie als solche für den *wahren* Christenglauben und das ächtchristliche *Leben* ist. Ganz anders dagegen verhält es sich, wenn ein Orthodoxer der Hengstenbergischen Kirchenzeitung einen Propheten wie Jesaja hier und da zu einem Humoristen macht und ihn mit Worten *spielen* lässt, wenn er sogar in begeistertem Spott reden soll; indem es heisst (Evangel. K. Z. 1837. N. 35. S. 277.): „Redet der begeisterte Spott, so entstehen auch ungesucht humoristische Wortspiele, wie z. B. bei Jesaias." Dieser Ansicht kommt es ganz gleich, wenn Jesaja nach *Böttcher* (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung S. 158.) hier und da sogar Manches „*travestirt.*" Was sagt der *wahre* Glaube zu solchen Ansichten und wie stimmen dieselben zu der persönlichen Würde der Propheten in der heiligen Schrift?

VI. Die protojesajanischen Weissagungen, ihr Inhalt, ihre Eintheilung, chronologische Folge und ihre Form.

Die ächten und zugleich authentischen Weissagungen Jesaja's finden sich in Cap. 1—12., C. 14, 24—20, 6., C. 21, 11—23, 18., C. 28—33., an welches letzte Capitel sich ein historischer Anhang von C. 36—39. anschliesst. Dieser Anhang so wie auch die Relationen in C. 7, 1—6. und C. 20. können schon darum, weil darin von Jesaja in der dritten Person die Rede ist, während er selber von sich immer in der ersten Person erzählt, nicht von seiner Hand herrühren. Da indessen dasjenige, was in diesen Capiteln von prophetischen Aeusserungen vorkommt, wirklich nur auf jenen Propheten des 8ten Jahrhunderts bezogen werden kann, so müssen auch diese historischen Abschnitte noch zu den protojesajanischen Weissagungen hinzugezogen werden.

Diese Weissagungen enthalten prophetische Reden, welche theils die Nation des Propheten d. h. die beiden Reiche Juda und Israel mit ihren beiden Hauptstädten Jerusalem und Samarien, theils auswärtige Völker, nemlich die Philister, die Moabiter, die Syrer von Damascus, die Aethiopier, Aegypter, Phönizier, Kedarener und Assyrier, zum Gegenstande ihrer prophetischen Rügen, Drohungen und Verheissungen haben. Eine einzige Weissagung (C. 22, 15—25.) hat zwei einzelne Individuen zum Gegenstande und zwei andere (C. 38, 4—8. und C. 39, 3—7.) sind an den König *Hiskia* gerichtet, so wie schon zwei frühere (C. 7, 7—9. 17, 1—14. und C. 7, 10—25.) an den König *Ahas*. Aber auch in den übrigen Weissagungen über seine Nation redet Jes. nicht immer von dem Volke ganz im Allgemeinen, sondern richtet sich mit seinen Strafworten und Drohungen vorzugsweise gegen die Vornehmen und ihre Weiber, z. B. Cap.

1, 23. 3, 14—4, 4. 10, 1—4. 32, 9—11. In den Orakeln über die auswärtigen Völker kann natürlich eine solche Individualisirung nicht gut vorkommen, obschon auch in ihnen bisweilen das Staatsoberhaupt (C. 10, 12 — 19. 19, 4. 31, 9.), die Vornehmen (10, 8. 19, 11—13.) und das weibliche Geschlecht (C. 16, 2—5.) besonders berücksichtigt werden.

Sämmtliche protojesaj. Weissagungen zerfallen in drei Cyclen; der erste Cyclus umfasst die Cap. 1—12. C. 14, 24—27. und C. 17.; der zweite begreift in sich C. 14, 28—16, 14. C. 18 und 19. C. 21, 11—17. und C. 23.; der dritte Cyclus enthält C. 20., C. 22. und C. 28—33. Der erste und dritte Cyclus begreift die nach Innen gerichteten Orakel in sich, während Jes. in den Weissagungen des zweiten Cyclus seine poetisch-divinatorische Phantasie über die auswärtigen Völker und Reiche, so weit sein prophetischer Blick kraft seiner Völkerkunde nur irgend reichen kann, sich ergiessen lässt.

Diese Aufeinanderfolge des ersten, zweiten und dritten Cyclus, wie sie im Ganzen auch schon durch die Stellung der einzelnen Capitel angegeben ist, hat zugleich eine chronologische Bedeutung; denn der erste Cyclus ist auch der seiner Entstehung nach frühеste, der dritte aber der späteste, und der zweite fällt der Zeit nach zwischen die beiden andern. Der Anfang des ersten Cyclus so wie aller protojesajanischen Weissagungen fällt nach C. 6, 1. ins Jahr 759 v. Chr., und der Schluss des dritten Cyclus so wie aller Orakel Jesaja's zwischen 714 und 710 v. Chr.; denn seine letzten prophetischen Aeusserungen in C. 33., C. 38. und C. 39. beziehen sich mehr oder weniger auf die Pest im Jahre 714 v. Chr., von welcher auch der König Hiskia befallen wurde. Wie lange es nun bis zu seiner Genesung gedauert hat und wie lange nach ihr die babylonische Gesandschaft erfolgte, wird nicht angegeben, da es C. 39, 1. nur ganz allgemein בָּעֵת הַהִיא, *zu jener Zeit*, heisst. Weil es aber auch schon nach dieser so unbestimmten Zeitangabe nicht gar sehr lange nachher gewesen sein kann, so können wir

die letzte prophetische Aeusserung Jesaja's in C. 39, 5—7. mit ziemlicher Sicherheit ins Jahr 712 v. Chr. setzen, während das letzte kunstgemässe Orakel des dritten Cyclus schon in das Pestjahr 714 v. Chr. verlegt werden muss. Es fallen also alle drei Cyclen mit sämmtlichen authentischen Orakeln Jesaja's im Allgemeinen zwischen 760 und 710 vor Christo.

Da nun nach C. 14, 28. der Zeitanfang des zweiten Cyclus ins Jahr 728 v. Chr. fällt und C. 1—12. ein untheilbares Ganze ausmacht, zu dem nur noch C. 14, 24—27. und C. 17. als integrirende Theile gehören, so ist mit dieser Jahreszahl auch zugleich der Schluss des ersten Cyclus im Allgemeinen angegeben. Es bilden also die spätern Weissagungen über Juda und Israel einen Cyclus für sich, welcher von dem ersten durch die Orakel über die auswärtigen Nationen getrennt ist. In welches Jahr nun der Anfang des dritten Cyclus fällt, lässt sich aus keiner einzelnen Angabe im Grundtext abnehmen; da indessen die Eroberung und Zerstörung von Samarien durch Salmanassar ins Jahr 722 v. Chr. fällt und das erste Orakel des dritten Cyclus C. 28. auf dieses Ereigniss hinweiset und demselben nicht gar zu lange vorangegangen sein kann, so können wir mit ziemlicher Sicherheit das Jahr 725 oder 724 v. Chr. als den zeitlichen Beginn dieses letzten Cyclus betrachten, so dass damit auch zugleich die äusserste Grenze des zweiten gegeben ist. Demnach fällt der erste Cyclus zwischen 760 und 730, oder noch genauer von 759—729 v. Chr.; der zweite erstreckt sich von 728 bis etwa 724 v. Chr. und der dritte etwa von 724 bis 714 v. Chr. Die Abfassungszeit der einzelnen Weissagungen lässt sich mit wenigen Ausnahmen z. B. der ersten Weissagung in C. 6., der vierten wegen C. 7, 1., der siebenten in C. 14, 28—32. und der letzten in C. 33. nur vermuthungsweise innerhalb des Zeitraumes eines jeden Cyclus angeben und mag daher auch leicht verschieden bestimmt werden, doch kann hierbei die Abweichung im Allgemeinen nicht gross sein, da die Zeitgrenzen der einzelnen Cyclen ziemlich sicher und genau bestimmt sind.

Wollte man übrigens etwas Besonderes und Auffallendes darin sehen, dass der erste Cyclus mit seinen sechs Weissagungen gegen 30 Jahre, der zweite dagegen mit seinen fünf Orakeln nur vier bis fünf Jahre und der dritte mit seinen neun Reden auch nur etwa zehn Jahre umfasst, so dass im ersten Cyclus erst auf fünf Jahre ein Orakel kommt, während in den beiden andern Cyclen schon in jedes einzelne Jahr eine Weissagung fällt: so mag sich solches wohl leicht durch die verschiedenen Zeitumstände unter den drei Regierungen des *Jotham*, *Ahas* und *Hiskia*, so wie vielleicht auch durch die zunehmende Leichtigkeit der prophetischen Conception erklären. Unter *Jotham*, der im Ganzen kräftig war, blühte der jüdische Staat wie unter *Usia*, erstreckte sich bis ans arabische Meer, wie aus 2 Kön. 16, 6. zu ersehen ist, hatte die Ammoniter zu Tributpflichtigen (2 Chron. 27, 5.), erhielt eine noch grössere Festigkeit (2 Chron. 27, 3. 4.) und hatte von den Assyrern noch fast nichts zu fürchten. Daher hatte Jesaja zwar eine hinreichende Veranlassung, in sittlichreligiöser Beziehung zu wirken, aber wie gross auch seine mündliche Thätigkeit mag gewesen sein, so konnte er sich doch nur zur Aufzeichnung von wenigen Reden veranlasst fühlen, weil der Stoff immer derselbe blieb und sich nicht gar zu viele Seiten für die Darstellung abgewinnen liessen. Als aber *Ahas* zur Regierung kam, da wurden die Sachen gleich anders. Die Schwäche dieses Königs, die drohende Gefahr von Aussen, der Einfall der Syrer und Israeliten, der gänzliche Verfall des Reiches durch den Verlust von Idumäa mit der Hafenstadt Elath (2 Kön. 16, 6.) und durch die Empörung der Edomiter, welche den Juden eine Niederlage beibrachten (2 Chron. 28, 17.), durch den Einbruch der Philister in Judäa, von dem sie einen Theil in Besitz nahmen (2 Chron. 28, 18.), durch die Abhängigkeit von Assyrien, an welches Ahas Tribut zahlen musste (2 Kön. 16, 8. 2 Chron. 28, 21.), durch den gräulichen Götzendienst des Königs selber (2 Kön. 16, 3. 4. 2 Chron. 28, 22 — 24.), die bessere Aussicht in Folge der Geburt des Hiskia und seines empfänglichen Gemüthes, die Hemmung, welche derselbe durch die Parthei

der antitheokratischen Grossen erfuhr, der Untergang des Zehnstämmereichs und der Fall Samariens, die zunehmende Furchtbarkeit der Assyrier, die Betreibung eines Bündnisses mit Aegypten von Seiten der antitheokratischen Parthei, der Vertilgungskrieg Sanheribs gegen Judäa und die endliche Niederlage der Assyrier in Palästina durch die Pest, alles dieses und noch so manches Andere gab dem Propheten hinlängliche Gelegenheit, in immer neuen Formen und Weisen und über immer andere Gegenstände bestimmte Orakel abzufassen, welche alle zusammen ein grosses, schönes, herrliches Ganzes bilden.

Was überhaupt die Form der Weissagungen Jesaja's an sich und ihr formelles Verhältniss zu einander betrifft, so müssen wir sagen, dass dieser Prophet die prophetische Rede zur eigentlichen Kunstgestalt erhob, oder dieser vielmehr ihre Vollendung gab. Diese hat sie gewonnen durch die Dreitheiligkeit der einzelnen Weissagungen, durch das Dramatische, welches sich an einzelnen Stellen bemerklich macht, durch das Poetischmalerische der Darstellung, durch die weitere Ausbildung des elliptischen Wechsels in dem Parallelismus *membrorum*, durch das Verhältniss des zweiten Cyclus zum ersten und dritten.

Auf die Dreitheiligkeit der jesajanischen Orakel an seine Nation habe ich schon in meinem Comm. z. Proph. Obadja S. 27. aufmerksam gemacht. Der erste Theil enthält das Thema oder den Text der Rede, der zweite die strafende und drohende Ausführung desselben und der dritte den erhebenden und tröstenden Schluss, oder den messianischen Abschnitt. Diese Dreitheiligkeit ist aber nicht überall so gleichförmig, dass sie zur Manier ausartet. Am deutlichsten tritt sie in der dritten Weissagung hervor, indem Jes. seinen Text in C. 2, 2—4. sogar von einem andern Propheten entlehnt hat, oder in der vierten, indem er Cap. 5, 1. gleich mit der Ankündigung eines Liedes beginnt und nachher das gesungene Lied zum Gegenstande seiner weitern Rede macht. Aber ebenso bilden die sechs letzten Worte in C. 1, 2. den Text oder das Thema zum unmittelbar folgen-

den Orakel, ferner C. 7, 8 und 9. den zu C. 17. u. s. w. In einigen Orakeln giebt Jes. dadurch gleichsam sein Thema an, dass er unmittelbar am Anfange mitten in den Gegenstand hineinversetzt, den er nachher weiter ausführt, oder denselben doch gleich zu Anfange nennt und ganz kurz charakterisirt, wie C. 6, 1. 14, 29. 15, 1. 18, 1. Diese Angabe ist bisweilen zu einer förmlichen Ueberschrift geworden z. B. C. 9, 7. — Ebenso verhält es sich mit dem messianischen Schlusse der einzelnen Orakel. Nicht bloss sein Umfang ist sehr verschieden, so dass z. B. der Schluss der ersten Weissagung in C. 6. nur aus den drei Endworten in V. 13. besteht und der des 6ten Orakels das ganze 11te Capitel ausmacht, sondern auch sein Inhalt sehr mannigfaltig, indem Jes. bald diese bald jene Seite der messianischen Zeit hervorhebt und sie mehr oder weniger ausführt. Während er so in Cap. 6, 13. 4, 2—6. 9, 5. 6. und andern messianischen Abschnitten das Sittliche hervorhebt, die Heiligkeit des Restes vom Volke, die Reinheit der Töchter Zion's, die hohe Würde der Häupter des Staates, spricht er in C. 30, 23 — 25. von dem gesegneten Ackerbau, von der vortrefflichen Stallfütterung, von der reichen Bewässerung des Bodens. Während er in einigen messianischen Stellen wie z. B. C. 11, 6—8. den tiefen Frieden, der dann herrschen wird, schildert, stellt er in andern z. B. C. 28, 6. dar, wie dann alle Krieger Israel's die erhabensten Kriegshelden sein werden (vrgl. C. 11, 14.), so dass nur durch eine Vereinigung *aller* messianischen Abschnitte *aller* Weissagungen Jesaja's dasjenige Bild gewonnen werden kann, welches dieser Prophet von dem messianischen Zeitalter hatte. — Ausser dieser Dreitheiligkeit sind die einzelnen Orakel bisweilen auch noch so gegliedert, dass ein grosses Gesammt-Orakel mehrere kleine Partial - Weissagungen enthält, die bisweilen auch noch einen besondern messianischen Abschnitt haben. So enthält z. B. C. 33. drei ganz vollständige Orakel, von denen das erste seinen messianischen Abschnitt in V. 4—6., das zweite in V. 10—12., das dritte in V. 17—24. hat. Ebenso ist C. 5. eigentlich ein Orakel für sich, obschon es nicht wie jene drei kleinen ganz voll-

ständig und in sich abgerundet ist, da ihm der messianische Schluss fehlt, weshalb es durch וַיְהִי in C. 7, 1. mit diesem eigentlich ganz neu beginnenden Orakel in Verbindung gebracht ist. Ebenso ist C. 8, 1—4. eigentlich ein kleines Orakel für sich, so dass man mit C. 8, 5., wenn man gerade wollte, eine neue Weissagung beginnen lassen könnte. Indessen es sind nur Partial-Orakel, die durch ihre gemeinsame und gleichmässige Beziehung auf den Immanuel in C. 7, 14—16. und durch den gemeinsamen messianischen Beschluss in C. 8, 23—9, 6. eine grosse Gesammt-Weissagung mit jenem Orakel in C. 7, 10—25. bilden. Es verhält sich hiermit ähnlich, wie mit der Verbindung mehrerer Tragödien zu einer Trilogie oder Tetralogie bei Aeschylos und Sophokles. Wie bei diesen jede einzelne Tragödie trotz ihrer innern Vollendung gleichsam nur ein Bruchstück, oder nur eine Seite eines grössern Kunstwerkes war, so auch in kleinerm Umfange hier. Daher kann nur ein gänzlicher Mangel an allem Sinn für schriftstellerische Kunstformen eine solche Zerstückelung wie *Koppe* vornehmen.

Hinsichtlich des Dramatischen muss ich auf das verweisen, was im Commentar selber an den betreffenden Stellen in dieser Beziehung bemerkt ist. Dasselbe gilt für das Poetischmalerische der Darstellung in allen Schilderungen. Hier werde nur auf den Zusammenhang dieses Poetischmalerischen mit der *Parallage elliptica* oder dem elliptischen Wechsel in dem *Parallelismus membrorum* aufmerksam gemacht. Wer nemlich diese eigenthümliche Kunstform des auf diese Weise elliptisch gebildeten Parallelismus nicht anerkennen will, erhält nur zu oft verstümmelte Gedanken und verstümmelte Bilder. Wenn es z. B. Sprüchw. 10, 1. heisst:

Ein weiser Sohn ist seines Vaters Freude,
Aber ein thörigter Sohn ist seiner Mutter Grämen,

so ist in der ersten Zeile der Begriff der Mutter aus der zweiten und in dieser zweiten der Begriff des Vaters aus der ersten Zeile hinzu zu ergänzen, denn über einen tugendhaften Sohn freut sich die Mutter eben so sehr wie der Va-

ter, und über einen verderbten Sohn grämt sich der Vater eben so sehr als die Mutter. Dieses ist auch der Gedanke jener zwei Verszeilen, derselbe ist aber in ihnen so eigenthümlich ausgedrückt, wie es die bezweckte Mannigfaltigkeit und Kürze des Ausdrucks in den beiden parallelen Gliedern, so wie die Voraussetzung eines gesunden Sinnes beim Leser nothwendig mit sich brachte. An zwei Stellen des Jesaja hat auch schon *Gesenius* einen solchen elliptischen Wechsel anerkannt, nemlich in Jes. 11, 12. und in Jes. 18, 6. Auch in Sachar. 9, 17. Sprüchw. 10, 1. 14. Ps. 20, 4. erkennt er sie an. Es kann also nach diesem Vorgange von *Gesenius*, dem wieder *Glassius* voranging, diese sprachliche Kunstform, selbst wenn sie „allzukünstlich" und sehr leicht irre führend, oder ganz seltsamer Weise als „veraltet" erscheinen sollte, mit so ungenügenden Gründen wohl schwerlich noch geleugnet werden, und es kommt jetzt eigentlich nur noch darauf an, dass man sich von dem sehr gewöhnlichen Gebrauche und der weitern Fortbildung dieser Spracheigenthümlichkeit überzeuge. Da nemlich der *Parallelismus membrorum* auch bei ganzen Versen von mehreren Zeilen stattfinden kann, so kommt bisweilen auch in solchen parallelen Versen ein elliptischer Wechsel vor, wie das ganz bestimmt in Jes. 7, 8. 9. und andern Stellen des Jesaja der Fall ist. Aber die weiteste Ausbildung ist die, wenn eine Reihe von Subjecten mit einer Reihe von Prädicaten so zu verbinden ist, dass jedes einzelne Subject mit sämmtlichen Prädicaten dem Gedanken nach zu verbinden ist und also eigentlich die ganze Reihe der einzelnen Prädicate so oft wiederholt werden müsste, als Subjecte da sind. Da fasst sich Jesaja so kurz, dass er mit jedem einzelnen Subject auch nur ein Prädicat verbindet, aber jedem folgenden Subjecte ein anderes giebt, so dass, wenn man von der ganzen Darstellung den vollständigen Gedanken oder das vollständige Bild des Jes. gewinnen will, zu jedem einzelnen Subjecte noch alle übrigen Prädicate der übrigen Subjecte ergänzen muss z. B. Jes. 10, 28—31. Erst durch eine solche Ergänzung wird das Poetischmalerische bei aller Kürze und Einfachheit der Darstellung recht bemerklich

und erst durch sie gewinnt man das ganze Bild des Propheten.

Was endlich das formelle Verhältniss der drei Cyclen zu einander betrifft, so lässt sich auch darin sehr leicht etwas Künstlerisches bemerken, mögen wir auch immerhin von Jesaja sagen, was Sophokles vom Aeschylos sagte: „er thue das Rechte, aber ohne es zu wissen." Nemlich in den messianischen Abschnitten der Weissagungen über Juda und Israel im ersten und dritten Cyclus konnte Jesaja die auswärtigen Völker, ihr Schicksal und ihr Verhältniss zum jüdischen Staate kurz vor und während der messianischen Zeit nur wenig oder gar nicht schildern. Dieses thut er daher in dem zweiten Cyclus, indem er jedes irgend bedeutsame Volk zum Gegenstande eines besondern Orakels macht, so dass dieser mittelste Cyclus eigentlich nur eine weitere Ausführung dessen ist, was in den messianischen Abschnitten aller Weissagungen über Juda und Israel gesagt wird, und jeder Cyclus zwar ein Ganzes für sich ausmacht, aber auch zugleich ein integrirender Theil eines grössern Ganzen ist, das durch alle drei Cyclen ganz gleichmässig gebildet wird. So aufgefasst gewinnt Alles durch einander die höchste Klarheit, was ganz isolirt für sich betrachtet dunkel und räthselhaft erscheint. Wenn also z. B. *Hitzig* daran Anstoss nimmt, dass nach Jes. 19, 17. die Aegypter vor Juda und seinem Gott einst erzittern werden, so ist solcher Gedanke bei Jesaja sehr leicht begreiflich, wenn man bemerkt, dass nach Jes. 28, 6. die Streiter Juda's in der messianischen Zeit die allergrössesten Kriegshelden sein sollten und der Messias selber, gleichwie Jehova selber (C. 10, 21.), als ein starker Gott oder Gottesheld in C. 9, 5. bezeichnet wird, der ebenso wie Jehova selber (C. 28, 5.) als die höchste Zierde seines Volkes in C. 4, 2. erscheinen und in seiner Helden-Schönheit (C. 33, 17.) dereinst strahlen würde. Ebenso sind unter den fünf Städten Aegyptens Jes. 19, 18. nicht *Heliopolis*, *Leontopolis*, *Migdol*, *Daphne* und *Memphis*, sondern viel eher die fünf Hauptstädte der Philister gemeint, denn diese werden nach

C. 9, 11. vrgl. C. 7, 18. wahrscheinlich ebenso zu den Aegyptern von Jesaja gerechnet, wie die Syrer C. 9, 11. 12. offenbar als zu den Assyriern gehörig für dieselben gesetzt sind; vergl. C. 7, 18. Kein Mensch kann ferner an den „geäusserten humanen Gesinnungen" in C. 19, 25. Anstoss nehmen, wenn er an C. 2, 3. 4. denkt. Auf diese Weise macht es sich bemerklich, wie sehr das psychologische Interpretationsprincip bisweilen auch wegen der künstlerischen Form des Ganzen gehörig wahrgenommen werden muss.

Verbesserungen in der Einleitung.

S.	XVII.	Z.	4.	v. o.	lies	sogleich für so.
—	XXII.	—	1.	v. u.	—	den für dem.
—	XXIII.	—	9.	v. u.	—	*λόγου* für *λόγον*.
—	XXXII.	—	8.	v. u.	—	*καὶ* für *κεὶ*.
—	XLIV.	—	11.	v. u.	—	ihn für ihm.
—	XLIX.	—	19.	v. o.	—	Demnach für Dennoch.
—	LI.	—	21.	v. o.	—	*Τοῖον* für *Τοῖος*.
—	LIII.	—	16.	v. o.	—	*ἰσχνάνασ'* für *ἰσχνασασ'*.
—	—	—	4.	v. u.	—	Jedweder für Jedem oder.
—	LXII.	—	19.	v. o.	—	Salmanassar für Asarhaddon.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Ueberschrift
der
protojesajanischen Weissagungen.

Cap. 1, 1.

Visionen des Jesaja, Sohnes des Amoz, welche er geschaut über Juda und Jerusalem, während der Regierungszeit Usia's, Jotham's, Ahas's und Hiskia's, der Könige von Juda. —

V. 1. Diese ganze Ueberschrift, so wie sie jetzt vorliegt, kann nur von einem spätern Diaskeuasten der jesajanischen Orakel herrühren. *Hitzig* hält sie zwar, wie auch die in C. 2, 1. für authentisch, diese seine Meinung indessen ist nur eine Folge seiner Annahme, „dass Jesaja die von ihm verfassten Orakel auch selber in eine Sammlung vereinigt herausgegeben habe," was er aus dem Umstande schliessen will, dass Jesaja in der Erzählung seiner Prophetenweihe C. 6. zu seinem ganzen Werke eine „*Vorrede oder Einleitung*" geliefert habe. Aber 1) entspricht diese Ansicht von C. 6. wohl der modernen Schriftstellerei und Poeterei, nicht aber der prophetischen Thätigkeit und sittlichen Würde eines Jesaja. 2) Die ganze Orakelsammlung, wie sie jetzt vorliegt, ist zu verwirrt und unchronologisch in der Aufeinanderfolge der einzeinen Orakel, als dass sie von Jesaja selber veranstaltet sein könnte. 3) Jesaja würde wie Ezechiel (8, 3. 40, 2. vergl. Dan. 10, 7. 8. 16.) für חָזוֹן wohl מַרְאָה gesagt haben, da er C. 6, 1. רָאִיתִי sagt, und da der Gebrauch des חָזָה sammt den davon abgeleiteten Nominibus erst später üblich wird, so dass

Jesaja es nur da setzt, wo er nicht רָאָה wiederholen kann oder mag, z. B. C. 30, 10. 33, 20., weshalb die letzte Verszeile von C. 29, 10. schon durch das חֹזִים für רֹאִים C. 30, 10. sich als nicht authentisch halb verräth. So viel jedoch scheint gewiss zu sein, dass der Ausdruck חָזוֹן sich ursprünglich wohl nur auf C. 6. bezog, da dieses Capitel eine eigentliche Vision enthält und wegen seines Inhaltes, so wie wegen der Zeitbestimmung in C. 6, 1. nothwendig das erste aller Orakel in der ganzen Sammlung sein muss. Da die zweite Weissagung (C. 1, 2—31.) sich an diese erste in C. 6. enge anschliesst, so erhielt sie keine besondere Ueberschrift, sondern der Ausdruck חָזוֹן *Vision* wurde auch zugleich auf sie bezogen, obgleich sie nichts Visionäres enthält. Doch als Ueberschrift zu diesen beiden Capiteln allein konnte sie auch nur wie die in C. 2, 1. sich bis וִירוּשָׁלָם erstrecken. Daher wurde späterhin, als sämmtliche jesajanische Orakel zu einem Ganzen vereinigt wurden, und man nun diese erste Ueberschrift auf diese ganze Orakelsammlung bezog, obgleich die einzelnen Orakel schon fast alle ihre besondern Ueberschriften hatten, dieselbe zugleich durch die hinzugefügte Zeitbestimmung בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ וגו׳ *in den Tagen Usia's u. s. w.* erweitert. In Folge dieser Erweiterung erhielt nicht nur das *Nomen sing.* חָזוֹן eine collective Bedeutung, sondern es wurde auch zugleich der Begriff desselben so erweitert, dass es nicht nur die Vision im eigentlichen Sinne, sondern jede prophetische Darstellung und Rede wegen ihres mehr oder weniger divinatorischintuitiven und poetischbildlichen Charakters bedeutet. Ueber diesen Charakter und seine richtige Würdigung ist schon oben in der Einleitung das Nöthige gesagt worden; es muss aber hier zur Vervollständigung und genauern Bestimmung des Begriffs von חָזוֹן noch das temporelle Moment einzelner Weissagungen besonders erwogen werden, da sich in ihnen bisweilen Zeitangaben finden z. B. Jes. 7, 8., über deren Verhältniss zum *Wesen* der alttestamentlichen Prophetie man schon im Voraus ins Reine gekommen sein muss, wenn man dieselben an Ort und Stelle unbefangen ansehen und richtig beurtheilen soll. Dass dieses von *Hengstenb.* nicht geschehen ist, geht schon aus seinem ganz unangemessenen Verfahren hervor. Er sagt nemlich in

seiner Christol. (Th. I. Abth. I. S. 302.), dass er bei der ganzen Darstellung der Beschaffenheit der Weissagung *„vorzugsweise"* die messianischen Weissagungen im Auge habe. Wer aber etwas wirklich in seinem wahren Wesen auf empirischem Wege vollständig und richtig erfassen will, ohne vorher versucht zu haben, im reinen Denken sich der Idee des Gegenstandes zu bemächtigen, muss dann zum Wenigsten das Ganze in allen seinen vorliegenden Einzelheiten und Theilen oder die Gesammtheit aller seiner Erscheinungen g a n z g l e i c h m ä s s i g zum Gegenstande seiner Forschung machen, und darf sich durchaus nicht auf Einzelnes und vorzugsweise Beliebiges beschränken. Dieses Letztere war hier um so mehr zu vermeiden, da die messianischen Weissagungen vorzugsweise dem Missverständnisse ausgesetzt sind. Aber sogar jene Angabe *Hngstb's.* ist nicht einmal wahr, da er nur *eine beliebige Auswahl* von messianischen Weissagungen in seine Christol. aufgenommen und alle diejenigen sehr sorgsam von seiner christologischen Deutung ausgeschlossen hat, die seinen Vorstellungen so offenbar entgegen sind, dass er sein sonstiges Deutungsverfahren an ihnen auch nicht einmal versuchen durfte, weshalb er sie denn gänzlich ignorirte. Dahin gehören schon beim Jesaja ganz allein nicht weniger als folgende Stellen: C. 1, 26. 27. 28, 5. 6. 16. 17. 29, 18. 19. 22—24. 32, 1—8. 15—18. 33, 17. 18. 20—24. Dass alle diese Stellen wirklich eben solche messianische Weissagungen enthalten, wie C. 4, 2—6. 9, 1—6. 11, 1—16. zeigt nicht nur die Gleichartigkeit des Inhalts dieser und jener Stellen bei unbefangener Vergleichung, sondern auch die Citation einiger von ihnen im N. T. So wird Jes. 28, 16. in Matth. 21, 42. und Röm. 10, 4., ferner Jes. 29, 18. 19. von Christo selber Matth. 11, 5. und Jes. 33, 18. in Cor. 1, 20. citirt. Da nun *Hengst.* jene messianischen Weissagungen von seiner Erklärung ausgeschlossen hat, so kann er sie auch wohl nicht bei der Darstellung der Beschaffenheit der Weissagung im Auge gehabt haben. Bei so willkürlicher Ausschliessung und Vernachlässigung können natürlich nur schiefe, halbwahre und einander widersprechende Resultate gewonnen werden. Demnach heisst es (S. 299.): „*Alle* göttlichen Offenbarungen wur-

den durch ein unmittelbares Vernehmen erkannt." Ferner (S. 302.): „Die Propheten sprechen *jedesmal* (!) *nur* (!!) das in der innern Anschauung Gegebene aus." Endlich (S. 305.): „War das Medium, durch welches den Propheten ihre Offenbarungen zu Theil wurden, der innere Sinn, so musste sich ihnen *Alles* (!) in der *Gegenwart* darstellen." Halten wir diese drei Grundsätze wohl fest mit der gehörigen Beachtung ihrer strengen Universalität durch „Alle," „jedesmal," „Alles," und ihrer genauen Limitation durch das „nur", vergegenwärtigen wir uns sodann vollkommen deutlich den Begriff „der innern Anschauung" in seiner ganzen Schärfe, so stellt sich sogleich das Widersprechende jener drei Grundsätze und folgender Behauptungen heraus: „weil sie (die Propheten) nicht in der Zeit, sondern im Raume schauen, so darf man *keine genaue* (!) *Zeitbestimmung* (?) von ihnen erwarten." Ferner (S. 306.): „Aus derselben Ursache musste *in der Regel*, wenn nicht eine *specielle* (!) göttliche Offenbarung hinzukam, die Zeitferne den Propheten unbekannt bleiben. Sie waren nicht sowohl chronologische Geschichtschreiber, als Gemäldebeschreiber. Daher bedienen sich die Propheten, wenn sie von der messianischen Zeit reden, ganz unbestimmter Bezeichnungen, so des gewöhnlichen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, eigentlich bloss „„in der Folgezeit."" Ja sie sagen auch wohl ausdrücklich, dass die Zeit nicht ihnen, sondern nur Gott bekannt sei. So Zach. 14, 7." Ferner (S. 307.) stimmt wieder mit jenen Grundsätzen vollkommen überein die Bemerkung: „Die Stadt Babylon erhielt den ersten Stoss bei der Eroberung durch die Perser; es vergingen aber noch über tausend Jahre bis zu ihrem gänzlichen Herabsinken und ihrer fast spurlosen Vernichtung; dennoch verbindet Jeremias Cap. 50 und 51., *ohne das Successive zu bemerken*, die Eroberung und die vollkommene Zerstörung." Dann heisst es wieder (S. 308.) scheinbar richtig: „Ebenso fallen nicht selten *alle* Strafgerichte der Zukunft in eine Anschauung zusammen; *der Vordergrund und Hintergrund vermengen sich mit einander.*" Dass dieses Zusammenfallen und Sich-vermengen-mit-einander nur scheinbar ist und in einer psychologischoptischen Täuschung seinen Grund hat, so wie dass man

sich bei den Visionen der Propheten nur nichts Guckkasten-Artiges zu denken habe, ist schon in der Einleitung gezeigt, daher mögen hier nur folgende Punkte bemerklich gemacht werden:

1) „Sprechen die Propheten *jedesmal* nur das in der innern *Anschauung* Gegebene aus," und schauen sie „Alles" ohne Ausnahme „*nur*" „in der Gegenwart," so ist es zuvörderst ganz thörigt und ungereimt, überhaupt irgend eine „Zeitbestimmung," sie sei auch noch so wenig „genau," von ihnen zu erwarten. Oder kann etwa die Zeit innerlich geschaut werden? Ja sollte nicht „nach der *Natur* der Anschauung überhaupt von *aller* (!!) Zeitbestimmung abstrahirt" werden? Auf diese Weise scheidet *Hengst.* selber gänzlich und für immer die Zeitbestimmung von der Anschauung, aber gleichwohl vermengt er auch wieder Beides, und glaubt von der Anschauung ein ander Mal eine Zeitbestimmung, wenn auch „keine genaue", erwarten zu dürfen.

2) Enthalten jene drei Grundsätze die Natur und Eigenthümlichkeit „*aller*" göttlichen Offenbarungen, können diese also um der Natur der Anschauung willen *keine* Zeitbestimmung enthalten, so ist es offenbar unstatthaft, „specielle" göttliche Offenbarungen zu statuiren, die gerade nur in einer Zeitbestimmung bestehen, denn die Species kann unmöglich dem Gesammtgenus so schnurgerade widersprechen. Giebt es also specielle Zeitbestimmungen in einzelnen Orakeln, sie seien nun noch so genau oder ungenau, so sind sie entweder nicht göttliche Offenbarungen, oder jene drei Grundsätze sind falsch.

3) Jenen drei Grundsätzen entsprechen vollkommen die Aussprüche der Propheten, in welchen sie ausdrücklich sagen, „dass die Zeit nicht ihnen, sondern nur Gott bekannt sei. Zach. 14, 7."; es entspricht ihnen vollkommen, wenn Jeremias sogar von einem tausendjährigen Zeitraum keine Kenntniss besitzt; es entspricht ihnen vollkommen, wenn „*alle* Strafgerichte der Zukunft in *eine* Anschauung zusammen zu fallen" scheinen; es entspricht ihnen vollkommen, wenn endlich selbst der Erlöser nicht nur alle genauere Zeitbestimmung Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21. auslässt, sondern auch Matth.

24, 36. Marc. 13, 32. seine Unkenntniss in dieser Beziehung geradezu gesteht.

Diese Uebereinstimmung verbunden mit jenen Widersprüchen ergiebt das sichere Resultat, dass alle Zeitbestimmungen ohne Ausnahme, genaue und ungenaue, dem wahren Wesen des חָזוֹן ganz fremde sind und für keine wahrhaftgöttliche Offenbarungen gelten können, was auch *Hengst.* anerkennen wird, sobald er seine Widersprüche vermeiden will. Da nun aber Zeitbestimmungen einmal vorkommen, so frägt es sich, wie dieselben in die Weissagungen hineingekommen sind, und wofür sie anzusehen sind. Gehen wir demnach auf den in der Einleitung entwickelten Begriff des חָזוֹן zurück. Derselbe besteht, wie wir sahen, gleichsam aus zwei Factoren, einem göttlichen und einem menschlichen. Der erste Factor ist die Idee, und diese macht das eigentliche Wesen der prophetischen Vision aus; der zweite Factor ist die Anschauung, die Imagination, die Phantasie, und diese schafft die Form der Vision. Der Idee als solcher ist jede Zeitbestimmung gleichgültig und fremd, sie ist über alle Zeit erhaben, aus ihr können also auch nicht einzelne Zeitbestimmungen hervorgehen, woraus sich von Neuem ergiebt, dass die bisweilen vorkommenden Zeitbestimmungen in den Weissagungen nichts wahrhaft Göttliches und auch durchaus kein wesentliches Moment in irgend einer göttlichen Offenbarung sein können. Dieses lässt sich schon daraus erkennen, dass sie so spärlich vorkommen, denn das Wesentliche eines Gegenstandes muss bei ihm immer und überall vorkommen. Was sodann den zweiten Factor betrifft, so ist schon angegeben, dass die Zeit kein Object für die *Anschauung* sein kann, so lange sie nichts weiter als nur Anschauung ist. Nur ein Bild kann geschaut werden, für die Zeit aber giebt es kein Bild. Nur ein im Geiste *gegenwärtiges* Bild kann geschaut werden, daher ist die ihm angemessene Darstellung auch nur in der Gegenwart. Diese Gegenwart ist eine völlig aoristische, eine poetische, eine Gegenwart der Phantasie, und diese darf durchaus nicht mit der Gegenwart der Wirklichkeit verwechselt werden. Bei Zeitbestimmungen aber muss nicht bloss die wirkliche Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit oder

Zukunft berücksichtigt werden; beide aber sind der Anschauung als solcher ganz fremd; sie schaut nur Gegenwärtiges und nicht dem Geiste Abwesendes. So ist also jede Herleitung irgend einer wirklichen Zeitbestimmung aus der Anschauung des חָזֹה rein unmöglich. Jede Zeitbestimmung aber ist das Werk einer berechnenden Reflexion. Da nun Zeitangaben in einzelnen Weissagungen vorkommen und sich durchaus nicht insgesammt als interpolirt betrachten lassen, so ergiebt sich daraus, dass sich der prophetischen Anschauung bisweilen eine berechnende Reflexion zugesellte, in Folge welcher Verbindung eine prophetische Darstellung so wohl den sonstigen intuitiven Charakter bewahren, als auch zugleich eine Zeitangabe enthalten konnte. Wollte man freilich fragen, wie *Anschauung* und *Berechnung* vereinbar seien, so darf man 1) nicht übersehen, dass wir hier allerdings an kein eigentliches Rechnen zu denken haben, und daher sagte ich bloss eine berechnende *Reflexion*, woraus sich nun wirklich ergiebt, „dass wir *keine genaue* Zeitbestimmung erwarten dürfen" und dass also Zeitangaben wie z. B. die 70 Jahre des Jeremia nur einen allgemeinen Sinn haben können, aber durchaus nicht gepresst und wirklich ausgerechnet werden dürfen, um gleichsam durch die Probe zu zeigen, der Prophet, oder wohl gar der liebe Gott habe sich wirklich nicht *verrechnet*. 2) Aus der Einleitung erinnere man sich, dass in dem biblischen Begriff eines Propheten nicht nur ein poetischvisionäres, sondern auch ein sittlichpolitisches Moment nachgewiesen worden. Wie nun die Anschauung die Sache des Dichters ist, so ist die berechnende Reflexion die des Politikers. Ueberall demnach, wo bestimmte Zeitangaben vorkommen, die erwiesener Maassen nicht von fremder Hand herrühren können, da reden die Propheten als Politiker, die als solche mit den politischen Zeitverhältnissen ihrer Tage so bekannt, wie sie es nun eben waren, nicht umhin konnten, daraus gewisse Schlüsse in Beziehung auf die nähere oder entferntere Zukunft zu machen, welche sich mit den Bildern ihrer Phantasie und den Ideen ihres Gottesbewusstseins so innig verbanden, dass wir in solchen Weissagungen das Divinatorischpoetische, Sittlichreligiöse und Politischberechnende ganz wundersam ge-

mischt sehen. Die beiden ersten sind aber die offenbar überwiegenden Momente, und schon darum können Zeitangaben, wie jene 70 Jahre, nicht so ernstlich gemeint sein, als sollte auch keine Stunde an ihnen fehlen. Daher kann nur ein unreifer, nicht gehörig durchgebildeter und mit der eigentlichen Natur der biblischen Prophetie gar nicht vertrauter Glaube eine solche Berechnung der „siebenzig Jahre des Jeremias und der siebenzig Jahrwochen des Daniel" liefern, wie es von Dr. ***Hofmann*** in Erlangen neuerdings geschehen ist. Der heilige Geist der Propheten ist nur in der Idee und in der von ihr belebten und durchdrungenen Gesinnung derselben zu suchen, sitzt aber nun und nimmermehr in Zahlen, aus denen ihn noch immer einige Gläubige herausklauben wollen. Bei so allgemeinen Zeitbestimmungen aber, wie jenes בְּאַחֲרִית הַיָּמִים Jes. 2, 1. Mich. 4, 1., oder *οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος* Matth. 24, 6. ist es nur die Ansicht von dem Gange der Entwickelung der Theokratie oder des Gottesreiches auf Erden, welche sich darin ausspricht, so dass auch sie ein Zeichen sind, wie der zweite Factor des חָזוֹן nicht immer blosse Anschauung und reine Phantasie ist, sondern auch andere Erkenntnissformen und Geistesthätigkeiten sich mit ihr öfters verbinden, welche zugleich zum Beweise dienen, dass an eine Ekstase in ***Hengstenb.'s*** Sinne bei einem חָזוֹן des A. T. nicht im Entferntesten zu denken ist. —

Die Bezeichnung des Objects der protojesajanischen Weissagungen durch עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם steht eigentlich nur ***a potiori***, da Jesaja auch über Israel, Damascus und andere Reiche und Völker seine prophetische Rede vernehmen lässt, ja der ganze zweite Cyclus nur auswärtige Staaten zum Gegenstande hat. Es geschieht dieses aber immer mit einer bestimmten oft ganz ausdrücklichen (z. B. C. 10, 6. 12. 24. 19, 21—25. 23, 17. 18.) Beziehung auf Juda und Jerusalem, so dass die Gesammtheit der Weissagungen über diese beiden zu den übrigen Orakeln sich verhält, wie das Hauptgebäude eines Schlosses oder Tempels zu seinen Nebengebäuden und sonstigen weitern Ausführungen. — Die Verbindung von יְהוּדָה mit dem Namen der Haupt- und Re-

sidenzstadt יְרוּשָׁלִַם weiset darauf hin, dass hier nicht sowohl das blosse Volk, der eigentliche Stamm, sondern vielmehr der Staat gemeint sei. Es werden also durch jene Bezeichnung עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם alle deuterojesajanischen Weissagungen ausgeschlossen, da dieselben sich auf Juda beziehen und an dasselbe gerichtet sind, als es schon nicht mehr in einer solchen Einheit und so engen Verbindung mit Jerusalem stand, wie es jene Worte, genau genommen, besagen, denn der Staat war vernichtet, das Volk ein Gefangener zu Babylon, und Jerusalem für die Propheten jener Zeit nur seiner ewigen Idee nach, nicht aber in der Wirklichkeit noch vorhanden, obschon jene Idee herrlicher als je zuvor verwirklicht werden sollte. So z. B. Jes. 49, 22. 23. 54, 11. 12. Es liegt also in jener Wortverbindung dieser Ueberschrift zugleich ein Zeugniss gegen die Authentie der deuterojesajanischen Weissagungen.

Die Zeitbestimmung בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ וגו, *in den Tagen Usia's u. s. w.*, bezeichnet nicht die Lebensdauer jener vier Könige, sondern nur ihre Regierungszeit von 811 — 699 v. Chr., in welche Zeit die prophetische Thätigkeit Jesaja's so fällt, dass er 759 v. Chr. auftritt und um 710 v. Chr. ungefähr scheidet. Mit jener Regierungszeit aber wird nicht bloss der zeitliche Umfang der prophetischen Thätigkeit Jesaja's, sondern auch zugleich derselbe Umfang in Beziehung auf die eigentliche Gültigkeit seiner Divinationen angegeben. Denn es ist ein ziemlich feststehender Grundsatz der alttestamentlichen Prophetie, dass ein jeder Prophet im Allgemeinen auch die Erfüllung seiner Vorherverkündigungen noch selber erleben müsse. Geschah es nicht, obgleich der Prophet wirklich von Gott gesendet war, so wurde eine Veränderung in Gott selber vorausgesetzt, welche jene Erfüllung verhinderte. Diese Veränderung des Entschlusses wird bezeichnet durch הִנָּחֵם *gereuen*, so dass es dann heisst: es gereuete den Herrn z. B. 2 Mos. 32, 14. Dieses wird nun aus dem angegebenen Grunde auch schon dann von Gott gesagt, wenn die Weissagung eines Propheten auch schon während seines Lebens nicht erfüllt wurde z. B. Jer. 26, 18. Jon. 3, 10., so dass man daraus ersehen kann,

wie nach alttestamentlicher Ansicht die Propheten mit ihren Vaticinationen auf eine ziemlich nahe Zukunft beschränkt waren und keineswegs bis in ferne Jahrhunderte hinausschweiften. In Folge dieser Ansicht mag auch die Weissagung in Jes. 39, 6. 7. und ihre Erfüllung unter Manasse an der Tradition einigen Antheil haben, dass Jesaja erst unter diesem Könige gestorben sei. Dass übrigens diese Ansicht auch die der Propheten selber gewesen sei, erkennt man daraus, dass die spätern Propheten die unerfüllt gebliebenen Weissagungen der früheren wieder erneuerten und auffrischten, oder vielmehr ganz von Neuem anfangen und schon längst Geweissagtes noch einmal weissagen, was ganz unnöthig gewesen wäre, wenn die früheren Vorherverkündigungen nach ihrer Ansicht noch in Kraft und Gültigkeit gewesen wären. —

Erster Cyclus.

Cap. 1—12. Cap. 14, 24—27. Cap. 17.

Weissagungen über Juda und Israel.

(759—729 v. Chr.)

Erste Weissagung.

Cap. 6.

Weihe zum Propheten und Vorherverkündigung des Erfolgs.

(759 v. Chr.)

Jede innere Weihe zu einer höhern Thätigkeit ist bedingt durch eine lebendige Anschauung des Ewigen in seiner Hoheit, Schönheit, Herrlichkeit, hat in ihm ihren erhabenen Ursprung, ihre unversiegbare Quelle, und in seinem Geiste ihr wahres Wesen, ihre unüberwindliche Kraft. Vergl. Jer. 1, 18. 15, 20. Ezech. 3, 8. 9. Demnach beginnt Jesaja seine prophetischschriftstellerische Laufbahn mit einer Darstellung dessen, wann, wo und wie ihm Anschauung des Ewigen zu Theil geworden (V. 1—4.), wie nur von ihm seine Berufung und Weihe zum Propheten ausgegangen, aber auch er selber willig dazu gewesen (V. 5—9.), welchen geringen und erst nach harten Züchtigungen eintretenden Erfolg seiner Rede ihm verheissen (V. 9—11.), worauf er die ganze Darstellung mit einer Wiederholung der angedrohten Züchtigung verbunden mit der Hoffnung auf ein heiliges Geschlecht (V. 12 und 13.) schliesst. —

Fragen wir nun, wie wir diese Vision zu betrachten und zu beurtheilen haben? so antwortet *Hitzig* sehr wahr: „schon dass wir hier auf eine Vision treffen, die einzige im Buche Jesaja, lässt uns ahnen, dass sie ein in Jesaja's Leben einzig dastehendes Factum einkleide, eben seine Berufung, und der Aufwand der Beschreibung bis V. 4. ist diesem wichtigsten Momente, der über sein ganzes Leben entschied, vollkommen entsprechend. Auch die Analogie der übrigen Prophetenweihen Ezech. 1. Jer. 1. gebietet diese Auffassung," und nicht minder die Apostelweihe Apost. Gesch. 9, 3—6. vergl. 2 Cor. 12, 2—4. Aber wie stimmen diese Worte *Hitzigs* zu seinem unmittelbar folgenden Beginnen, wo er „für die Frage, ob der Darstellung eine Thatsache innerer Erfahrung zu Grunde liege, eine *negative* Entscheidung vorbereitet." Dort kleidet sie Jesaja's „*Berufung*," ein in seinem Leben einzig dastehendes „*Factum*," ein, ja „den wichtigsten *Moment*, der über sein ganzes Leben entscheidet," und hier wird jede „Thatsache innerer Erfahrung" als Grundlage dieser Vision geläugnet. Ist aber jenes *Factum* der Berufung, jener so entscheidende Lebens*moment* keine *Thatsache* innerer Erfahrung, so ist jenes Factum nie geschehen, jener Moment nie dagewesen. Aber was war denn die Veranlassung zu einer so erhabenen Erzählung? Darauf antwortet *Hitzig* auf der andern Seite, dass „der Prophet die Inauguralvision, im Begriff, eine Sammlung seiner Orakel herauszugeben, sein bisheriges prophetisches Wirken überblickend, derselben als Vorrede oder Einleitung vorangehn liess, *ex eventu* weissagend." Es wird wohl Niemandem einfallen, in dieser zweiten Antwort eine genauere Bestimmung der ersten finden zu wollen. Auch ist schon anderweitig darauf aufmerksam gemacht worden (s. m. Comm. z. Obad. S. X—XII.), dass jede sogenannte *vaticinatio ex eventu* eine so grobe Täuschung und gemeine Lüge ist, wie sie die sittliche Würde eines Jesaja durchaus nicht anzunehmen zulässt. Daher muss schon darum die zweite Antwort *Hitzigs* verworfen werden, ganz abgesehen von der übrigen Unangemessenheit derselben, und nur seine erste Angabe kann als wahr und richtig gelten. Dieselbe

wird auch durch die innere Erfahrung eines jeden sehr leicht bestätigt, der irgend einmal innerlich ganz wundersam erfasst worden ist, bis das, was er so lange in sich herumgetragen, zu einem grossartigschönem Bilde, zu einer klaren Erkenntniss, zu einem festen Entschlusse sich gestaltet, und er nun eine höhere Thätigkeit beginnt, zu der kein gewöhnlicher Mensch den hohen Muth, die innere Kraft besitzt, weshalb *ihm* denn so Manches leicht „*unerklärbar*" ist. Aber die Verwirklichung des Idealen auf Erden hat trotz ihrer unendlichen Schwierigkeit doch für die edlern Gemüther einen zu entzückenden Reiz, als dass sie nicht auch bei dem schwächsten Strahl der Hoffnung ihrer Möglichkeit sie mit der ganzen Kraft ihres Geistes anstreben, ja lieber „Zeit und Kraft fruchtlos vergeuden" sollten, als dieses Streben aufgeben könnten. Denn der „Lebenszweck" des edlern Menschen hängt nicht ab von dem Erfolg, von der grössern oder geringern äussern Wirksamkeit, sondern wird bestimmt durch den Werth dessen, was man anstrebt und durch die Würde des Willens selber. Das Ideale aber hat den höchsten Werth und der Wille, welcher es unbeugsam und unermüdlich zu verwirklichen trachtet, die höchste Würde. Bei einem solchen Streben kann aber weder Zeit noch Kraft fruchtlos vergeudet werden, denn die eigene sittliche Veredelung ist dabei zum Wenigsten ein unvermeidlicher Gewinn, noch auch bei einem lebendigen Glauben an Gott jemals den Muth und die Hoffnung verlieren. Darum konnte auch Jesaja bei seinem Jehovaglauben nicht fürchten, seinen Lebenszweck zu verfehlen, Zeit und Kraft fruchtlos zu vergeuden, und dass er von Anfang bis gegen das Ende immer der besten Hoffnung gewesen sei, zeigen seine sämmtlichen messianischen Weissagungen, deren Keim oder Basis in den drei letzten Worten dieses Orakels enthalten ist. — Dass Jesaja jene Vision in einem eigentlich ekstatischen Zustande gehabt habe, ist gar nicht nothwendig anzunehmen, obgleich der Begriff der Ekstase, richtig bestimmt, noch gar nicht den eines klaren Selbstbewusstseins ausschliesst.

Or. I. Cap. 6, 1—13.

1. Im Todesjahre des Königs Usia sah ich den Herrn sitzen auf hohem und erhabenem Throne, und

V. 1. Die Zeitangabe בִּשְׁנַת מוֹת ה' ע' *im Jahre des Todes d. K. U.* bezeichnet den Zeitraum vom Anfange des Kirchenjahrs, der Frühlingsnachtgleiche oder dem Ersten des Monats Nisan (April), bis zum Tode Usia's, wenn anders die Ueberschrift in Cap. 1, 1. ganz richtig ist. Indem man aber diese Zeitangabe von der Zeit nach dem Tode Usia's bis zum Schluss des Jahres, in welchem Falle es „im ersten Jahre des Königs Jotham" hätte heissen müssen, fälschlich verstand, so gab man, wie es scheint, diesem Orakel die jetzige Stelle als *sechstes* Cap., um einige Weissagungen (Cap. 1—5.) noch für die Zeit Usia's zu gewinnen, da nach der Ueberschrift in C. 1, 1. auch unter ihm Jesaja geweissagt hatte. — Da bei Zeitbestimmungen, wie diese, das Verbum הָיָה in der Regel ausgelassen wird, so fehlt es auch hier, obgleich das davon abhängige *Vav* vor אֶרְאֶה noch gesetzt ist. — אֲדֹנָי kommt nach *Gesenius* von דִּין oder דּוּן und bezeichnet Gott, insofern er Richter, *index et vindex*, ist. Eine andere Ableitung, die schon die Kabbalisten geben, ist die von אֶדֶן *Basis*, *haltender Grund* (der Natur); s. *Ammon's* bibl. Theol. und *Landauer's* Jehova und Elohim oder die althebräische Gotteslehre. 1836. *Ewald* und *Hitzig* betrachten die Pluralform אֲדֹנָי als entstanden aus אֲדֹנַי *meine* Herrschaft, aber eine solche Verflüchtigung der Bedeutung des Suffix ist schwerlich sprachgemäss, und wird auch weder durch ܡܳܪܝ *mein Herr*, noch durch رَبُّكَ, *dein Herr* erwiesen. Die Lesart יְהוָֹה scheint übrigens hier dem אֲדֹנָי vorgezogen werden zu müssen. — הֵיכָל bedeutet, man mag es von dem arab. هَيْكَلَ *gross*, *hoch sein*, oder weniger

seine Schleppen füllten den Tempel. 2. Seraphim standen oberhalb seiner; sechs Flügeln hatte ein

angemessen von dem chald. כְּהַל *können*, *vermögen*, herleiten, überhaupt ein *grosses*, *geräumiges Gebäude*, und wird daher eben sowohl vom *Tempel*, als vom Pallast gebraucht. Hier ist es ὁ ναός oder הַקֹּדֶשׁ, ἅγια, im Gegensatz zur hintern Abtheilung des ganzen Gebäudes, dem דְּבִיר oder קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים, ἅγια ἁγίων, wo jener „hohe und erhabene Thron" d. i. die Bundeslade, אֲרוֹן הַבְּרִית, κιβωτὸς τῆς διαθήκης stand, auf deren Deckel (כַּפֹּרֶת LXX.: ἱλαστήριον vrgl. Röm. 3, 25.) Jehova *zwischen* (nicht *über*) den beiden Cherubim thronend gedacht wurde, daher dieser Deckel auch Hebr. 4, 16. ὁ θρόνος τῆς χάριτος genannt wird. Dieser *Thron*, כִּסֵּא, war zwar in der Wirklichkeit nicht eben sonderlich erhaben, denn die Bundeslade war nur anderthalb Ellen hoch (2 Mos. 25, 10.), aber Jes. nimmt entweder zugleich Rücksicht auf die zehn Fuss, welche dieser hintere Theil des Tempels höher als das übrige Gebäude gelegen zu haben scheint (vrgl. 1 Kön. 6, 20.), oder das Phantasiebild des Propheten war noch etwas grossartiger, als der salomonische Tempel und dessen Allerheiligstes, wie er ja auch die Cherubim nicht als todte Goldmassen, sondern als feurige und sprachbegabte Vernunftwesen, und sie nicht mit zwei, sondern mit sechs Flügeln versehen schaute. —

V. 2. Die שְׂרָפִים, *comburentes*, hier sind nichts weiter als die sonstigen כְּרוּבִים, die hier nur eine Modification durch die Phantasie des Jes. erlitten haben, wie das noch mehr bei Ezechiel (C. 1 u. 10.) der Fall ist, so dass eine dreifache Gestalt der Cherubim wohl zu unterscheiden ist, die mosaische oder ursprüngliche, die jesajanische und die ezechielische. Vrgl. hierüber m. Dissert. ***De Seraphim a Cherubim in Bibliis non diversis.*** Das componirte מִמַּעַל entspricht unserer Präp. ***oberhalb***, indem מַעַל die ***obere*** Richtung oder Region, מִן aber eine gewisse ***Entfernung*** von dem in Rede Stehenden anzeigt. Es ist dadurch hier

jeder, mit zweien bedeckte er sein Antlitz, mit zweien bedeckte er seine Füsse und mit zweien flog er. 3. Und einer rief dem andern zu und sprach: hei-

die auch sonst gewöhnliche Stellung der Cherubim in ihrem räumlichen Verhältniss zu Jehova auf der Bundeslade angedeutet, indem sie zu seinen beiden Seiten aufgerichtet standen, auf diese Weise mit dem Hauptheile ihres Körpers über ihn hinausragten und nun zwei Flügel *über ihn* wie zum Fluge ausgebreitet hatten, was hier durch יְעוֹפֵף ausgedrückt ist. — Die Verdoppelung von שֵׁשׁ כְּנָפַיִם und jeder numerischen Bestimmung dient zur Bezeichnung der Distribution. —

V. 3. Diese *feurigen* Cherubim oder Seraphim erschienen nun dem Propheten als der lebendige Ausdruck der Reinheit, Majestät und Hoheit Jehova's, indem sie dieselbe mit mächtiger Stimme verkündeten. Die Worte זֶה אֶל־זֶה weisen darauf hin, dass es nur zwei Seraphim oder Feuer-Cherubim waren, die wie die goldenen im Tempel zur Rechten und zur Linken Jehova's standen. Wie das קָדוֹשׁ hier zu verstehen sei, ergiebt sich aus C. 5, 16. und aus dem Gegensatze אִישׁ טְמֵא־שְׂפָתַיִם V. 5., so dass es hier allerdings von der Reinheit der Gesinnung und von der Heiligkeit des Willens und des ganzen Wesens steht. Der Begriff der Erhabenheit, Macht und Grösse liegt aber zugleich mit darin, und daher wird dieselbe *in ihrer Offenbarung durch die ganze Schöpfung* noch besonders hervorgehoben. Der *dreimalige* Ausruf des קָדוֹשׁ dient nicht nach altkirchlicher Orthodoxie zur Bezeichnung der Dreieinigkeit, sondern zum Ausdruck der Lebhaftigkeit des Gefühls, der Innigkeit der Empfindung, der Tiefe des Eindrucks und des Ergriffenseins von dem heiligen Wesen des Höchsten. — Von diesem dreimaligen קָדוֹשׁ, *ἅγιος*, führt der berühmte Kirchengesang, der in den monophysitischen Streitigkeiten so viel Aufregung verursachte und in der griechischkatholischen Kirche noch gilt, seinen Namen *Τρισάγιον*. — יְהוָֹה צְבָאוֹת wird Gott ursprünglich und eigentlich als Kriegs-

lig! heilig! heilig! ist Jehova der Heerschaaren unl alle Lande sind seiner Ehre voll; 4. Dass erbebeten

gott Israels (vrgl. 1 Sam. 17, 45.), dann aber als Schöpfer und Regierer des Universums, als Herr des Himmels genannt, indem man den Ausdruck צָבָא, *Kriegsheer*, später auf das Himmelsheer (1 Kön. 22, 19. Ps. 33, 6. Jer. 33, 22. Jes. 34, 4.), auf die Gestirne (Jes. 40, 26. 45, 12.), auf die wohlgeordnete Gesammtheit alles Seienden überhaupt (1 Mos. 2, 1. Neh. 9, 6.) übertrug. — כָּבוֹד ist die in ihrer Schönheit und Herrlichkeit sich offenbarende Kraft und Macht, Grösse und Hoheit, so dass ihr Ehre und Ruhm, Preis und Anbetung unmittelbar zu Theil wird. Demnach ist der Sinn der Schlussworte: Jehova's Sein und Wesen ist in seiner Schönheit, Grösse, Herrlichkeit über die ganze Erde hin in der reichsten *Fülle* geoffenbaret, die ganze Erde ist der *volle* Ausdruck seines herrlichen und preiswürdigen Wesens, so dass es *nirgends* fehlt und vermisst wird. Vrgl. Ps. 19, 2. 3. — Ueber die Aussprache von יהוה durch *Jehova* oder *Jave* s. die Beilage *sub* I. — Das *Nomen*, oder eigentlich der *Inf.* מְלֹא steht für einen der beiden Aoriste, denn כְּבוֹדוֹ ist das Subject des Satzes. —

V. 4. Die Seraphim sprachen, was sie sagten, mit einer so gewaltigen Stimme aus, dass davon die Grundvesten der Schwellen bewegt wurden. Die Worte וַיָּנֻעוּ אַמּוֹת הַסִּפִּים besagen im Ganzen dasselbe, als die Worte וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים Amos 9, 1. Dennoch wird das *Nomen* אַמּוֹת hier sehr verschieden erklärt. *Hitzig* erklärt es durch „die Gesimse der Schwellen," als ob die Gesimse eines Gebäudes an den Schwellen sitzen. Die LXX geben es durch τὸ ὑπέρθυρον und die *Vulg. superliminaria cardinum.* Dieses ist aber eigentlich nur מַשְׁקוֹף 2 Mos. 12, 7. 22. 23., was von den LXX durch φλιαί, von der *Vulg.* aber wieder durch *superliminare* wiedergegeben wird. Demnach dürfte es noch immer am Gerathensten sein, entweder mit *Gesenius* unter אַמּוֹת die gemauerten Substructionen der Schwellen, oder mit einigen ältern Erklärern die Pfosten

die Grundvesten der Schwellen von der Stimme des Rufenden; das Haus aber füllte sich mit Rauch. 5. Da sprach ich: wehe mir! denn ich vergehe; denn

zu verstehen, wenn man nicht etwa darin eine Bezeichnung der beiden kupfernen Säulen *Jakin* und *Boass*, die unmittelbar am Eingange des *πρόναος* oder עוּלָם standen, finden wollte, denn אַמַּם Arab. أمّ heisst ursprünglich *vorne sein, voranstehen*, und in der Nähe dieser beiden Säulen muss der Standpunkt des Propheten so wie so gewesen sein. — Das מִן in מִקּוֹל bezeichnet die *causa efficiens* und der *Sing.* הַקּוֹרֵא deutet an, dass die beiden Seraphim nicht zusammen, sondern einzeln, also abwechselnd einander solches zuriefen, was auch schon jenes זֶה אֶל־זֶה in V. 3. andeutet. — הַבַּיִת, *das Haus*, steht hier gleichbedeutend mit הֵיכָל *der Tempel* in V. 1. Das יִמָּלֵא hier zeigt an, dass das Adj. מָלֵא in V. 1. nicht im strengen Sinne zu fassen, sondern nur so zu verstehen ist, dass die Schleppen Jehova's, welche sich wolkenartig von seinem Throne nach unten zu ausbreiteten, den untern Raum des Tempels, der Rauch aber den obern einnahm. Dieser Rauch geht hier wohl wie sonst von Jehova, nicht von dem Rauchaltare im Tempel aus, auf welchem zwar nach V. 6. ein Feuer brennt, aber nicht so viel Rauch sich entwickeln konnte, dass es einer besondern Erwähnung desselben bedurft hätte. —

V. 5. Nach dieser einfacherhabenen Schilderung der so imposanten Theophanie im Geiste Jesaja's kommt derselbe im zweiten Theile V. 5—9. auf sich, auf seine Berufung und Weihe zum Propheten zu sprechen, indem er zunächst den Eindruck und die Wirkung darstellt, welche diese göttliche Erscheinung in seiner Seele auf sein individuelles Gefühl und Bewustsein machte. Dieses sein Gefühl und Bewustsein als das seiner und seiner ganzen Umgebung Unreinheit und Unheiligkeit in dem Conflict mit der lebendigen Anschauung des vollendet Reinen und Heiligen er-

ich bin unreiner Lippen und wohne inmitten eines Volkes von unreinen Lippen und meine Augen sehen den König, Jehova der Heerschaaren. 6. Da flog einer

weckte in ihm die Empfindung des Vergehens und des Todes. Der Prophet ruft אוֹי לִי *wehe mir* nach seinem natürlichsinnlichen Lebensgefühle. — נִדְמֵיתִי bezeichnet hier eigentlich nur den Untergang des Sündlichen, der sündlichen Persönlichkeit und steht daher fast gleichbedeutend mit dem *ἀποθνήσκω* 1 Cor. 15, 31. — שְׂפָתַיִם steht hier für לֵב, *das Herz*, oder involvirt es gewisser Maassen, wie das auch bei אָמַר, *sagen*, für חָשַׁב, *denken*, der Fall ist. Die *Lippen* stehen aber hier zugleich mit Rücksicht auf die Berufung zum Propheten, der mit reiner, heiliger Lippe reden soll, daher auch in V. 7. die Entsündigung des *Mundes*. Die Erwähnung der Unreinigkeit des Volkes und des Wohnens unter demselben hat hier denselben Sinn, als wenn David Ps. 51, 7. anführt, dass er schon durch ein Vergehen geboren sei und seine Mutter ihn in sündiger Brunst empfangen habe. Es soll hier wie dort die Natürlichkeit, Nothwendigkeit und tiefe Begründung oder gänzliche Durchdringung des Sündigen ausgedrückt werden, was David thut durch Hinweisung auf seinen sündigen Ursprung, Jesaja durch Hinweisung auf seine sündige Umgebung. — Bei coordinirten Sätzen, die einem andern gleichmässig subordinirt sind, wird diese Gleichmässigkeit der Abhängigkeit öfter durch Setzung derselben Conjunction vor *jeden* der abhängigen Sätze besonders hervorgehoben; daher hier das doppelte כִּי, um recht deutlich zu machen, dass eben so wohl das Gefühl der Sündhaftigkeit, als die Anschauung des Heiligen diese Empfindung der Vernichtung erzeugte. —

V. 6. Auf diese Empfindung der Vernichtung des sündigen Selbst folgt die Entsündigung, welche die Sünde hinwegnimmt aber das Selbst erhält. — רֶצֶף *Foem.* רִצְפָּה, sonst *heisser Stein*, muss hier die *Kohle* bedeuten, wie es auch die LXX und die Rabbinen fassen, da auf dem Altare

von den Seraphim zu mir und (hatte) in seiner Hand eine glühende Kohle; mit einer Zange nahm er sie von dem Altare. 7. Und er liess sie berühren meinen Mund und sprach: Siehe, es hat berühret dieses deine Lippen, so dass gewichen deine Missethat und deine Sünde gesühnet ist. 8. Und ich

nicht gekocht und gebraten, sondern nur das Rauchwerk verbrannt wurde. — יָד soll nach *Hitzig* hier *Vorderfuss* bedeuten, doch über das Unangemessene dieser Bedeutung hier s. m. Dissert. *de Seraphim* S. 16. — מֶלְקָחַיִם, *die Zange*, ist ein *Nomen verbale* von לָקַח, *sumit*, gebildet durch Vorsetzung des *Mem instrumentale* und durch die Dualendung wegen der zwei zusammengehörigen Stücke dieses Werkzeugs. — הַמִּזְבֵּחַ ist hier der goldene Rauchaltar (*χρυσοῦν θυμιατήριον* Hebr. 9, 4.), welcher im Heiligen, der Bundeslade im Allerheiligen gegenüber, stand, und vom kupfernen Brandopferaltar (*θυσιαστήριον*) im innern Vorhofe vor dem *πρόναος* wohl unterschieden werden muss. —

V. 7. Die Entsündigung geschieht durch ein heiliges Feuer, welches die Sünde *realiter* tilgt. יַגַּע Aor. II. Hiph. Es steht Hiphil, da der Engel die Berührung nur veranlasst, und die Kohle das Berührende ist, daher nur von ihr נָגַע in Kal steht. — כָּפַר *bedecken, überziehen*, heisst hier in Pual *ausgestrichen, vernichtet, getilgt werden.* Es ist also von einer realen und nicht bloss formalen Sühne und Sündenvergebung die Rede, worauf auch schon der ganze Act hinweiset. Vrgl. Ps. 51, 3. 4. —

V. 8. Ist das Gefühl der Sünde und Schuld gewichen, dann weicht die Furcht und der Schrecken vor dem Allheiligen und der Mensch vernimmt mit neuem Sinne seine Stimme, seinen Willen, den er dann mit froher Hoffnung zu vollbringen bereit ist. So vernimmt Jes. jetzt den Willen Jehova's, Jemanden ans Volk zu senden d. h. zum Propheten zu berufen, denn dieser ist ein lebenslänglicher Bote oder Gesandter Gottes *an das Volk* und „nur eine Mis-

hörte die Stimme des Herrn, der da sagte: wen soll ich senden und wer wird uns gehen? Da sprach ich: siehe hier bin ich, sende mich. 9. Da sprach er:

Geh und sprich zu diesem Volke:
Höret fort und fort, aber verstehet's nicht,
Und sehet fort und fort, aber erkennet's nicht.

sion auf dieser Stufe erwarb den Namen eines Nabi." Die Form der Frage und das לָנוּ darf nicht gepresst werden, so dass man sich dieses etwa mit Hieronymus wie das in 1 Mos. 1, 26. auf die Trinität bezieht und sich jene an die Seraphim, oder an Jesaja, oder sonst an irgend eine bestimmte Person gerichtet denkt. Das Ganze ist nur ein Phantasiebild, in welchem der Unendliche endliche Formen und menschliche Redeweisen annimmt, wie des Propheten nationale und individuelle Vorstellungsweise und Sprache es nothwendig mit sich brachten.

V. 9. Jetzt erhält er den Ruf zum Propheten und die Aufforderung Gottes, dem Volke seinen Stumpfsinn und seine Unempfänglichkeit mit einer gewissen Ironie und bittern Schärfe vorzuhalten. Diese Bitterkeit und Ironie ist ausgedrückt durch die Form des Imperativ und das אַל, *ne*, mit dem *Aor*. II.; denn sie sollten sehen und hören *mit* Einsicht und Verstand, nicht aber *ohne* dieselben, gleichwohl werden sie zu dem Letzteren aufgefordert, um ihnen die Verkehrtheit und Schlechtigkeit ihres Sinnes und Wandels im Verhältniss zu des Propheten Mahnungen und Zurechtweisungen recht grell vorzuhalten. In gleicher Weise sagt zu Hiob (2, 9.) seine Frau: בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֻת, *preise Gott und stirb*, um durch diese ironische Aufforderung zu dem, dessen Gegentheil sie eigentlich will, die Kraft ihrer Worte zu verstärken. — Das Hören geht auf die zu hörenden Worte, das Sehen auf die zu beachtenden אוֹתוֹת, *Zeichen*. — Der *Inf. abs.* nach dem *Imper.* dient zur Verstärkung, so dass der Sinn ist: wie lange und wie viel

10. Verstocke das Herz dieses Volkes,
Und seine Ohren betäube und seine Augen blende,
Damit es nicht sehe mit seinen Augen, noch mit seinen Ohren höre,
Noch sein Herz einsehe und sich bekehre und man es heile.

ihr auch hören und sehen möget, ihr werdet doch so verstockt sein, nichts einzusehen und zu verstehen. בִּין und יָדַע stehen hier nicht sowohl in theoretischem, als vielmehr in praktischem Sinne, so dass mit diesem Einsehen und Wissen eigentlich nur die in Folge einer lebendigen Erkenntniss nothwendige Aenderung des Sinnes und Wandels gemeint ist.

V. 10. Der Grund und die Ursache der eben angegebenen Ermangelung aller Bekehrung wird die gänzliche Verstocktheit des Herzens, die Unempfänglichkeit des Sinnes für das Wort des Propheten sein. Beide sind insofern das Werk der Zurechtweisung, als diese sie nicht nur zur Erscheinung bringt, sondern vielmehr die Zurechtgewiesenen nur zu leicht veranlasst, *absichtlich* das Unrecht und Böse zu erwählen und so erst recht verstockt zu werden, vergl. C. 28, 9. 10. Dass diesen Erfolg des Propheten Wort bei den Meisten *ganz gewiss* haben werde, ist angedeutet durch die Form des Imper., wenn derselbe nicht etwa den Sinn haben soll, dass der Prophet die Unverbesserlichen zur höchsten Verderbniss unwillkürlich gleichsam nöthigen soll, damit das volle Strafgericht über sie hereinbrechen könne, durch ihr Schicksal die Uebrigen zur Besinnung gebracht werden (vergl. C. 29, 23. 24.) und so die messianische Zeit beginne, vergl. C. 4, 3—6. Dass unter הָעָם הַזֶּה nicht das *ganze* Volk gemeint sein kann, geht schon aus dem זֶרַע הַקֹּדֶשׁ hervor, welcher nach V. 13. noch übrig bleiben und die messianische Zeit möglich machen soll. — הַשְׁמֵן *mache fett* d. h. gefühllos, stumpfsinnig, verstockt. — לֵב, *Herz*,

11. Da sprach ich:
Wie lange Herr?
Er sprach:
Bis dass zusammenstürzen die Städte von Bewohnern leer,
Und die Häuser von Menschen leer
Und die Aecker zur Wüstenei verödet sind.

steht hier als Sitz des *sittlichen* Geschmacks, des *moralischen* Gefühls mit Einschluss des Willens, so dass die Verstockung eintritt „durch den allgemeinen Entschluss, nie mehr auf" die Stimme Jehova's und seinen „Tadel zu achten." — הַכְבֵּד *mache schwer*, wie wir sagen: ein schweres Gehör haben. — הָשַׁע ***Imper. Hiph.*** von שָׁעַע ***bestreichen, verkleben.***

V. 11. Nachdem der Prophet auf diese Weise erfahren, dass er seine eigentliche Aufgabe an Vielen nicht erfüllen werde, fragt er, wie lange dieser Zustand des Widerstrebens dauern werde, und erhält den Bescheid: bis zur Vollziehung des Strafgerichts (C. 29, 23.) oder bis zur gänzlichen Verödung der Städte und des ganzen Landes. Diese trat 714 v. Chr. durch Sanherib wirklich ein (2 Kön. 18, 13. Jes. 33, 1. 8.) und Jesaja verheisst noch C. 33, 6. dem Hiskia das, was er hier von Jehova erfährt und baut darauf seine messianische Hoffnung C. 33, 17—24. Aber diese Hoffnung blieb unerfüllt, und schon daraus kann man ersehen, dass dieses 6te Cap. vor der Zeit Sanheribs und vor seinem Einfalle in Judäa verfasst sein muss. Nimmt man aber mit *Hitzig* an, dass Jes. hier frage, „wie lange er das Amt eines Boten Jehova's bekleiden solle?" so leuchtet ein, dass eine solche Frage ein Prophet wohl beim Beginne seiner prophetischen Thätigkeit thun kann, nicht aber am Ende derselben, wo er „entschlossen ist, abzutreten." Oder soll Jes. wirklich ein so loses Spiel mit Jehova getrieben haben, dass er schon fest entschlossen ist, abzu-

12. Denn entfernen wird Jehova die Menschen,
So dass gross sein wird die Verödung mitten im Lande.

treten, es auch baldigst ausführt und ungeachtet dieses festen Entschlusses und seiner baldigen Ausführung seinen Gott doch noch frägt, wie lange er Prophet sein solle. Dieses wäre eines wahren Propheten so völlig unwürdig, dass sich aus diesem עַד־מָתַי אֲדֹנָי, *bis wie lange Herr*? ganz offenbar ergiebt, Jes. könne ein solches Pseudo-Orakel, wie es nach *Hitzigs* Annahme sein würde, nimmermehr verfasst haben, er müsse dieses Cap. schlechterdings zu Anfange, nicht aber am Ende seiner prophetischen Laufbahn publicirt haben. Da jedoch die Berufung zum Propheten immer für das ganze Leben galt, und dieses sich auch als ganz natürlich von selbst versteht, so thut Jes. hier auch nicht einmal eine so unpassende Frage nach der Dauer seines Prophetenamtes, sondern vielmehr nach der Dauer des gegenwärtigen Sitten- und Religionszustandes der Nation, dessen Verderbniss eben seine prophetische Thätigkeit wesentlich nothwendig machte. Diese musste aber eben so wesentlich aufhören, sobald jene nicht mehr vorhanden war. Wie sich Jes. die grosse Verwüstung und Verödung des Landes hier gedacht habe, ob durch einen feindlichen Einfall und eine Niederlage im Felde, oder durch eine Hungersnoth, oder durch eine Pest, oder durch ein Erdbeben, ist gar nicht angegeben, und mag von ihm hier auch noch gar nicht deutlich vorgestellt sein, da so allgemeine Ausdrücke wie hier und im folgenden V. sich auf jedes Ereigniss jener Art anwenden lassen, auf den Einfall der Syrer und Israeliten unter Rezin und Pekah (2 Kön. 16, 5. 6. Jes. 7, 1 — 6.) auf den Angriff Tiglat-Pilesar's (2 Chron. 28, 20.), auf den Einbruch Sanheribs und die bald darauf ausbrechende Pest (2 Kön. 18, 13. 35. Jes. 33, 14.), aber nur nicht weiter, etwa auf die Niederlage bei Megiddo, auf das babylonische Exil, auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, denn alle diese Ereignisse

13. Und ist in ihm der zehnte Theil,
So soll er abermals vertilgt werden,
Wie eine Terebinthe und wie eine Eiche,
Denen, gefällt, nur ein Stumpf (verbleibt),
Deren Stumpf (aber) ein heiliger Saame ist.

liegen schon ganz ausserhalb der divinatorischen Sphäre Jesaja's.

V. 12. 13. Diese beiden V., in denen der Prophet die Vision wieder verlässt, sind eine genauere Angabe der im vorigen V. ertheilten Antwort, so dass das ו zu Anfange die Bedeutung von *denn*, *nemlich* hat. רִחַק, *removebit*, steht hier ganz allgemein für *auferre*, *tollere*, keineswegs aber speciell von der Abführung der Bürgerschaft ins Exil, denn da müsste es שָׁבָה oder גָּלָה heissen. In den Worten עוֹד בָּהּ עֲשִׂירִיָּה nimmt Jes. offenbar Rücksicht auf die gleichartige Drohung von Amos (5, 3.), erneuert dieselbe aber nicht nur, sondern steigert sie noch, indem auch noch dieses Zehntel einer gehörigen Sichtung anheimfallen soll. Der aber dann noch übrigbleibende sehr kleine Rest wird ein heiliges Geschlecht sein. Vergl. C. 4, 3. — שׁוּב hat hier zur Bedeutung den Begriff der Wiederholung und vertritt in seinem Verhältniss zum folgenden Verbalbegriff die Stelle eines *Adverbii*, wie *rursus*, *denuo*, *iterum*. — Redensarten wie הָיָה לְבָעֵר, *er ist zu vertilgen*, haben immer passiven Sinn mit der Nebenbedeutung von *müssen*, *sollen* u. drgl. z. B. Jos. 2, 5. וַיְהִי הַשַּׁעַר לִסְגּוֹר, *und das Thor sollte geschlossen werden*. Für בָּם ist die Lesart בָּהּ vorzuziehen, obgleich es dem Sinne nach auf beide Bäume ganz gleichmässig bezogen werden muss. — כָּאֵלָה und das folgende Nomen muss eng mit dem Vorhergehenden verbunden werden, indem der Sinn ist: nach dieser letzten Sichtung und Decimirung werde das Volk sein wie eine Eiche und Terebinthe, welche bei ihrer Fällung nur noch als ein Stumpf übrig bleibt. Das *Pron.* אֲשֶׁר kann auch noch dem *Suffix*. in מַצַּבְתָּהּ

relative Bedeutung geben. Dieses *Suffix.* kann sich grammatisch nur wie das כְּמוֹ auf die Bäume beziehen, da sich aber das doppelte Caph *similitudinis* auf *sämmtliche* Schlussworte erstreckt, so ist der eigentliche Gedanke bei aller Kürze des Ausdrucks hinlänglich klar. —

Zweite Weissagung.

Cap. 1,2—31.

Erste Straf-, Droh- und Trostrede an das jüdische Volk zur Zeit Jotham's.

(c. 755 v. Chr.)

Diese Weissagung besteht, wie die meisten, aus drei Haupttheilen, aus dem Thema, der weitern Auseinandersetzung desselben und dem Schlusse. Das Thema ist hier die Treulosigkeit und Undankbarkeit des Volkes gegen Jehova (V. 2.), welches von V. 3 — 25. so behandelt wird, dass gezeigt wird die Widernatürlichkeit dieses Vergehens (V. 3.), die Grösse und Allgemeinheit der dadurch erzeugten Sittenverderbniss, welche schon jede Züchtigung überflüssig zu machen scheint (V. 4—6.), worauf die angemessene Strafe angekündigt wird (V. 7—9.). Nach dieser vorläufigen Bezeichnung der Hauptpunkte beginnt Jes. gewissermassen von Neuem und geht das Einzelne genauer durch. Nach einer neuen, ebenso strafenden als drohenden Anrede (V. 10.) schildert er die ganze Nichtigkeit des scheinheiligen Jehova-Cultus (V. 11—15.) und fordert zu einer totalen Sinnesänderung auf (V. 16. 17.), indem er zugleich die vollkommene Tilgung aller frühern Vergehungen (V. 18.) und das reichste Erdenglück (V. 19.) verheisst,

wenn seinen Zurechtweisungen Folge geleistet wird, abe. auch Tod und Verderben droht, wenn jenes nicht geschieht (V. 20.). Hierauf beginnt Jes. den dritten Untertheil mit der Frage nach der eigentlichen Ursache und Veranlassung einer solchen Entartung des Volkes und findet sie in der Schlechtigkeit der Vornehmen und Regierenden (V. 21—23.). Mit diesen wird daher eine ganze besondere Läuterung vorgenommen werden (V. 23—25.), worauf ein neuer, würdiger Zustand des Volkes und Staates eintreten wird (V. 26.); denn nur in Recht und Gerechtigkeit ruht das Heil des Ganzen, darum müssen die, welche Jehova, den gerechten Gott, zu fürchten und zu verehren, aufhören, zu Schanden werden und sich selber das Verderben bereiten (V. 27—31.).

Diese Weissagung schliesst sich nach ihrem ganzen Inhalte und auch nach ihrer Stellung so unmittelbar an die vorhergehende an, dass sie nothwendig entweder noch zu Lebzeiten Usia's kurz vor seinem Tode verfasst sein muss, wie es schon *Abarbenel*, *Coccejus*, *Grotius* und *Rosenmüller* annahmen, oder in der ersten Regierungszeit Jotham's entstand, was schon *De Wette* vermuthete und was auch an sich wahrscheinlicher ist. Denn was zunächst die Stellung betrifft, so ist es wohl ausgemacht, dass das 6te Cap. die *erste* Stelle in der *ursprünglichen* Orakelsammlung Jesaja's eingenommen haben muss, das jetzige erste ihm also unmittelbar folgte und mit ihm auch nur eine Ueberschrift hatte. Was aber den Inhalt betrifft, so entspricht er so ganz den vier Schlussversen der vorigen Weissagung, dass dieses zweite Orakel nur wie ein Commentar des zweiten Theils jenes ersten erscheint und sich daher zu C. 6. fast ebenso verhält, wie C. 16. und wie C. 19. sich zu den ihnen vorhergehenden Capp. verhalten. Dabei ist diese Weissagung, obgleich ausführlicher, doch noch sehr allgemein gehalten, bloss sittlichreligiös und ohne jede Anspielung auf eine auswärtige Nation, oder ein historisches Ereigniss. Denn dass V. 7—9. nicht von einer wirklich stattfindenden Verwüstung und Verödung des Landes, wie sie durch den Einfall der Assyrier unter Sanherib ein-

trat, die Rede sein könne, zeigt schon der zweite Vers, nach welchem das Reich zur Zeit dieses Orakels blühend, kräftig und ansehnlich gewesen sein muss. So war es aber unter Usia, und erhielt sich auch so noch unter Jotham (2 Chron. 27, 5. 6.). Ferner wird Götzendienst neben heuchlerischem Jehova-Cultus gestraft, was von Usia's und noch mehr von Jotham's Zeit sehr begreiflich ist, denn es heisst von ihm (2 Kön. 15, 3. 4. 34. 35.), dass er that, was dem Herrn wohlgefiel, ganz so wie sein Vater, — — nur dass sie beide den Götzencultus auf den Höhen noch bestehen liessen. Jenes Thun, was nach jenem *Historiker* in den Büchern der Könige dem Herrn wohlgefiel, ist ohne Zweifel nur das, wodurch sie äusserlich zeigten, dass ihnen der Jehovacultus als der alleinrechte erscheine, doch deswegen durfte dieser Cultus, wie er vom Volke beobachtet wurde, einem *Propheten* noch nicht sonderlich wohlgefällig sein. Denn ein gleichzeitiger Prophet von strengsittlichen und wahrhaftfrommen Grundsätzen beurtheilt die Zustände und Verhältnisse seiner Zeit ganz anders, als ein späterer Historiker, der den Zustand des Staates und das Verhalten der Einzelnen mehr nur von seiner Aussenseite auffasst und darstellt. Auf diesen Unterschied auch bei den historischen und prophetischen Schriften des A. T. macht schon *Vitringa* aufmerksam. Endlich straft Jes. ins Besondere die Oberen, Vornehmen, Grossen, schreibt ihnen die Schuld der allgemeinen Verderbniss zu und hält ihnen ihr gewaltthätiges und widerrechtliches Verfahren vor. Dieses passt wieder nur auf die letzte Zeit Usia's und auf die erste Zeit Jotham's, denn Ersterer, in seinen letzten Jahren vom Aussatze befallen, war wie abgeschieden, und Letzterer scheint ohne besondere moralische Kraft gewesen zu sein, obschon er nach 2 Chron. 25, 5. die abgefallenen Ammoniter in der Unterwürfigkeit erhielt. So war also Niemand da, welcher die selbstsüchtigen Grossen niederhalten konnte, ihnen jede habsüchtige Gewaltthätigkeit gehörig verpönte und das Volk gegen ihre Ungerechtigkeit und Verführung schützte. Demnach können wir mit ziemlicher Sicherheit diese Weissagung in die Zeit von 759 — 755 v. Chr. oder kurz *circa*

755 v. Chr. setzen. *Gesenius* und *Hitzig* jedoch sind anderer Meinung, weil sie den zweiten Vers nicht richtig gefasst haben und darum auch V. 7—9. missverstanden, so dass dieser das Orakel in die Zeit Hiskia's und Sanherib's, jener es in die Zeit des Ahas und des Einfalls der Israeliten mit den Syrern setzt. Doch schon das richtige Verständniss von V. 2. ganz allein, so wie die rechte Einsicht in das Verhältniss dieses Orakels zum vorhergehenden lässt die Meinung von *Gesenius* sehr leicht berichtigen, und muss die von *Hitzig* als ganz unwürdig und dem Begriffe eines wahren Propheten ganz widersprechend geradezu verwerfen, da er so weit geht, den Propheten in dieser Weissagung die Gegenwart zur Zeit Sanheribs abschreiben und in der Sammlung mit dem 6ten Cap. voranstellen zu lassen, „um, da es als die Gegenwart betrachtend, an sich interessant war, zur Lesung der ganzen Sammlung *anzulocken*." Dieses „Anlocken" ist nur eine Sache der modernen Schriftsteller, nicht die eines Jesaja, Jeremia u. s. w., abgesehen davon, dass wir nach dieser Ansicht *Hitzig's* hier schon wieder wie in C. 6. eine *vaticinatio ex eventu* hätten.

Or. II. Cap. 1, 2—31.

2. Höret, ihr Himmel! und vernimm, o Erde!
Denn Jehova spricht:

V. 2. Bei dem Stumpfsinne des Volkes, der im ersten Orakel V. 10. so grell dargestellt war, wendet sich der Prophet zu Anfange dieser Weissagung auch gar nicht direct an das Volk, dem doch die Rede gilt, sondern ruft mit hochpoetischer Kraft und rhetorischer Würde die Natur, Himmel und Erde, auf, seine Rede, die er nun einmal in seiner Brust nicht bergen kann, zu vernehmen, da sonst alle Ohren taub sind und jeder Sinn dafür fehlt. Auf diese Weise die ganze leblose Natur belebend und mit höherer

Kinder habe ich grossgezogen und erhöhet,
Doch sie fielen ab von mir.

Einsicht schmückend, stösst er sein Volk mit strengem Ernste gleichsam aus der Reihe der Vernunftwesen, wie er dasselbe auch gleich im nächsten Verse als tief unter dem unvernünftigen Thiere stehend darstellt. Zugleich dient diese Anrufung von Himmel und Erde zur Bezeichnung des Grossen, Ausserordentlichen und allgemein Wichtigen, was er zu verkünden habe. Vrgl. 5 Mos. 30, 19. 31, 28. 32, 1. u. s. w. — Es heisst יְהוָה דִּבֵּר, obgleich es die Worte des Propheten sind, weil dieser nur die Mittelsperson, und Jehova das eigentliche Subject ist, wesshalb es auch im N. T. von den prophetischen Aussprüchen des A. T. öfters heisst: ὁ κύριος, ὁ θεὸς λέγει. — רוֹמַמְתִּי übersetzen *Gesen.* und *Hitz.* durch: „ich habe *ernährt*" und fügen hinzu: „גִּדֵּל und רוֹמֵם sind völlig synonym." Dieses ist eine Unrichtigkeit, welche über die Auffassung von V. 7—9. und über die Abfassungszeit des ganzen Orakels entscheidet. Nur גִּדֵּל bezeichnet das Grossernähren, womit aber auch zugleich der Begriff der grössesten Kraft und Blüthe, welche ein Volk zu erreichen vermag, verbunden ist; denn „die Kindheit des Volks," bemerkt *Hitzig* ganz richtig, „ist die Zeit, wo es als ein solches erst gegründet ward Hos. 11, 1. vergl. V. 3. und 2, 5. sein Greisenalter, wo der Staat dem Untergange naht Hos. 7, 9., oder das Volk, in wenigen Resten noch vorhanden, allmählig abstirbt Jes. 46, 4. 47, 6." Was nun in der Mitte des Kindes- und Greisenalters eines Volkes liegt, d. i. das Mannesalter desselben, ist also der Zustand der grössesten Kraft und Blüthe. Diesem entspricht auch ganz das keineswegs ganz gleichbedeutende רוֹמֵם *erhöhen* d. h. zu Ehre und Ansehn vor Andern bringen, welches die Folge jenes גִּדֵּל ist. Der Begriff des Hohen und Erhabenen ist mit dem von Ehre, Ruhm und Ansehn innig verwandt, weshalb im Hebräischen (s. m. Schrift *Princ. et h. a priori reperta etc.* S. 55. 56.) Ausdrücke für jenen auch zur Bezeichnung dieses gebraucht wird z. B. Ps. 18,

3. **Es kennt ein Rind seinen Besitzer,**
Ein Esel die Krippe seines Herrn;

47. so dass *Luther* an manchen Stellen רום geradezu durch *Ehre einlegen*, *herrlich sein* übersetzt und auch *Vatablus* das רוֹמַמְתִּי an unserer Stelle durch *exaltavi*, *evexi* übersetzt und *ad honores* als nothwendige Erklärung hinzufügt. Auch schon der Chaldäer fasste es in diesem Sinne, indem er וִיקַרְתִּנּוּן *et honorificavi eos* übersetzt. Auch beachte man noch Redeweisen, wie מִקָּמַי תְּרוֹמְמֵנִי *du hast mich über meine Widersacher erhöhet* 2 Sam. 22, 49. עַתָּה יָרוּם רֹאשִׁי עַל אֹיְבַי *jetzt ist mein Haupt erhaben über meine Feinde* Ps. 27, 6. vrgl. 5 Mos. 32, 27. 1 Sam. 2, 1. Nach dem Sinne dieser und ähnlicher Stellen ist auch die unsrige zu verstehen, und demnach weiset der Prophet hier auf die ansehnliche und ehrenvolle politische Stellung hin, welche das jüdische Volk unter den übrigen Völkern einnimmt. Dieses passt weder zur Zeit des Ahas, noch zu der des Hiskia in der Epoche Sanheribs, sondern nur zur Zeit Usia's und Jotham's. Denn nach 2 Chron. 26, 1—15. baute er die idumäische Stadt Elath am rothen Meere wieder auf und machte es zum Hafen Judäa's, was auf eine wohlerhaltene Unterwürfigkeit der Idumäer hinweiset, er schlug und unterwarf die Philister, deren Städte Gad, Jabne und Asdod er eroberte, so dass seine Herrschaft sich bis gegen Aegypten hin erstreckte. Ebenso schlug er die Araber zu Gur Baal, die Meuniter und Ammoniter, welche letztere ihm Tribut zahlen mussten. Ferner befestigte er Jerusalem durch Errichtung von Thürmen und Brustwehren und besass eine Heeresmacht von 307,500 Mann unter 2600 Anführern. Bei einem solchen Zustande des Staates, der unter Jotham sich erhielt (2 Chron. 27, 2—6.) konnte Jehova wohl sagen בָּנִים רוֹמַמְתִּי, so wie es von Usia 2 Chron. 26, 15. in ganz gleicher Weise heisst וַיֵּצֵא שְׁמוֹ עַד־לְמֵרָחוֹק כִּי־הִפְלִיא לְהֵעָזֵר עַד כִּי־חָזָק, in welchen Worten die Erklärung jenes רוֹמַמְתִּי liegt. Von Jotham wird 2 Chron. 27, 6. im Ganzen dasselbe gesagt, wenn auch nicht sein Ruhm als

Israel kennt ihn nicht,
Mein Volk merkt nicht auf ihn.

so *hoch* besonders hervorgehoben wird. Hätte man alles dieses wohl bedacht, so hätte es nimmermehr Jemandem in den Sinn kommen können, die Abfassung dieses Orakels in die Zeit des Ahas, über den Alles herfiel, Idumäer und Philister, Syrer und Ephraimiten (2 Chron. 28, 5. 17. 18.), oder in die Zeit Hiskia's zu versetzen, als die Assyrier unter Sanherib das ganze Reich auf die Hauptstadt beschränkt, es seines edlen Metalls fast gänzlich beraubt und das ganze Land schrecklich verwüstet hatten. 2 Kön. 18, 13. 15. 16. Jes. 33, 1. 8. Dieses also wie jenes war eine Zeit der tiefsten Erniedrigung, die von jenem רוֹמַמְתִּי das volle Gegentheil ist, und die also in V. 7. u. 8. erst als etwas Zukünftiges wie im vorigen Orakel C. 6, 11. 12. angedroht sein kann. Vergl. Cap. 9, 10. und daselbst das *Verb. syn.* שִׂגֵּב *erhöhen.* —

V. 3. Bei dieser politischen Höhe, die ein Werk Jehova's ist, steht das Volk in sittlichreligiöser Hinsicht noch unter den gewöhnlichsten Hausthieren, die ihren Herrn und ihren Stall sehr wohl kennen. Als solche Hausthiere, nicht aber als „die dümmsten Thiere" werden hier שׁוֹר, der *Stier*, der *Ochs*, und חֲמוֹר der *Esel* angeführt, so wie von Jeremia (C. 8, 7.) zum Behuf einer gleichen Vergleichung die gewöhnlichsten Zugvögel, חֲסִידָה der *Storch*, תּוֹר die *Turteltaube*, סוּס die *Schwalbe* und עָגוּר der *Kranich* genannt werden. Diese beiden Bibelstellen kann man als die ersten Anfänge der Thier-Moral betrachten, welche im Mittelalter so sehr gepflegt und ausgebildet wurde. — שׁוֹר unterscheidet sich von dem gleichbedeutenden בָּקָר dadurch, dass dieses letztere die Gattung, jenes erste das einzelne Individuum bezeichnet, so wie צֹאן oder צֹנֶה das kleine Vieh (Schaafe und Ziegen) überhaupt, oder die Gattung dieser Thiere bedeutet, während שֶׂה das einzelne Stück davon ist. — חֲמוֹר, *Foem.* אָתוֹן die *Eselin*, ist der *zahme* Esel, der von dem *wilden*, פֶּרֶא, wohl unterschieden werden

4. Wehe dem sündigen Volke,
dem Volke, schwer von Missethat,
der Brut von Bösewichtern,
den Verderben anrichtenden Kindern!

muss. So oft nun dieses Hausthier in der Bibel vorkommt, muss man sich wohl hüten, unsere Vorstellung, wonach der Esel ein faules, dummes und darum verachtetes Thier ist, das nur der Müller gebrauchen kann, auf denselben in der Bibel zu übertragen. Denn der Esel war im Alterthume, und ist es im Oriente zum Theil noch jetzt, ein ebenso wichtiges und geschätztes Hausthier, wie der Stier. Sie wurden daher sehr zahlreich gehalten (1 Mos. 36, 24. Hiob 1, 3. 42, 12. 1 Chron. 5, 21. u. s. w.), wurden gewöhnlich sehr sorgfältig erzogen, und waren nicht langsam und träge, klein und unansehnlich, sondern erwuchsen, wie zum Theil noch jetzt im Oriente, zu grossen, muntern und *edeln* Thieren, die ein gutes Ansehn haben. *Chardin* sagt: die arabischen Esel seien die edelsten; sie haben ein schönes, gleiches Haar und leichte Füsse, die sie im Gehen sehr lebhaft heben, den Kopf tragen sie hoch und man brauche sie in Persien nur zum Reiten; auch in Aegypten und Syrien reiten nicht nur Christen, sondern auch mohammedanische Kaufleute und alle Frauenzimmer, sogar auch in den prächtigsten Aufzügen, auf Eseln. Vrgl. 1 Sam. 25, 20. Matth. 12, 1—7. Diese Thiere sind auch zum Reiten sehr bequem, besonders auf den Gebirgen, indem sie einen sicherern Schritt haben, als die Pferde, und doch, wie *Niebuhr* bezeugt, jede Stunde beinahe eine halbe deutsche Meile, nach *Myller* auf flachem Lande gar jede Stunde eine starke deutsche Meile zurücklegen. *Hasselquist* bezeugt, dass auch jetzt noch, selbst in Aegypten, ein Esel oft mehr als ein schönes Pferd kostet, und *Chardin* sagt, in Persien werde ein guter arabischer Esel mit 400 Franken bezahlt. Man kann hieraus beiläufig auf die Brauchbarkeit, Schönheit und Munterkeit der orientalischen Esel schliessen, und man

Sie haben verlassen den Herrn,
haben verachtet den Heiligen Israels,
sind zurücke gewichen!

wird sich nun nicht mehr wundern, dass dieselben ein erhabenes Bild der Thätigkeit waren, 1 Mos. 49, 14." *Jahn* Bibl. Arch. I, 1. §. 57. In nicht geringerm Ansehn stand der Stier, so dass seine Gestalt zu der des Cherub vorzugsweise gewählt wurde. — In der zweiten Hälfte dieses Verses sind Kraft des Parallelismus der Glieder, welcher öfter zur Anwendung von Ellipsen benutzt wird, die Objecte der ersten Vershälfte ausgelassen, und daher dem Sinne nach zu ergänzen, wie ja Jehova auch sonst als ein קֹנֶה und der eigentliche בַּעַל Israels dargestellt wird z. B. 5 Mos. 32, 6. Jes. 11, 11. 26, 13. 54, 5. Bloss wegen des gleichnamigen Götzen will Jehova Hos. 2, 16. (s. daselbst *Theiner's* Kl. Proph.) nicht geradezu Baal genannt werden. Es ist also *Hitzigs* Behauptung: „Jehova ist weder קֹנֶה, noch בַּעַל Israels" unrichtig, daher aber auch die obige Uebersetzung, wie sie schon *Gesen.* giebt, vollkommen richtig. —

V. 4. Eine solche sittlichreligiöse Versunkenheit kann nur ein Verderben nach sich ziehen, wie sie es verdient, daher hier das הוֹי, *Wehe.* כֶּבֶד als *Stat. constr.* kann nicht die genauere Bestimmung von עָוֹן, *Missethat*, sein, sondern wird vielmehr von diesem genauer bestimmt, und gehört also zu עַם, *Volk*, so dass es in passivem Sinne für *beschwert*, *schwer belastet* hier steht, wie sonst auch das *Verb.* כָּבֵד in passivem Sinne vorkommt z. B. Jes. 66, 5. Ezech. 27, 25. Hiob 14, 21. — Das Volk wird als eine Mehrheit hier im *Plur.* בָּנִים genannt, doch heisst es Hos. 11, 1. auch im *Sing.* בֵּן der *Sohn*, dessen Vater Jehova, dessen Mutter aber הָאָרֶץ, das Land ist, denn es findet zwischen Jehova und dem Lande eine Ehe statt, deren Frucht ein Jehova verehrendes und die Tugend liebendes Israel ist. Für מַשְׁחִיתִים, das als *Partic. Hiph.* seine causative Be-

5. **Wohin soll man euch schlagen?**
Ihr mehrt ja noch den Abfall.
Das ganze Haupt ist krank
Und das ganze Herz ist siech.

deutung behält, sagt Ezechiel (C. 21, 31.) mit noch grösserm Nachdruck חָרָשֵׁי מַשְׁחִית, *fabri perniciei.* Auffallend ist, dass auch der Chronist das Volk unter Jotham mit demselben Ausdrucke charakterisirt, indem es 2 Chron. 27, 2. heisst: וְעוֹד הָעָם מַשְׁחִיתִים, womit sowohl die sittliche Verderbniss als auch das sich daraus ergebende Unheil bezeichnet ist. Die Ursache und Quelle von Beiden ist die grosse Gottlosigkeit, die der Prophet in den drei folgenden kurzen Sätzen besonders hervorhebt.

V. 5. Der Begriff von Unrechtthun ist mit dem der Strafe so innig verbunden, dass Jes. von jener sofort zu dieser übergeht. Hierbei erst wendet er sich an das Volk und fragt dasselbe, wie man es so strafen könne, dass Besserung erfolge? wobei zugleich der verborgene Sinn ist, dass eine so exemplarische Schlechtigkeit auch eine exemplarische Strafe verdiene nach dem ersten Grundsatze der Billigkeit: *qualia facinora, talia praemia.* — עַל־מֶה תֻכּוּ, *wohin soll man euch schlagen*, hat nach dem Folgenden den Sinn: soll die Strafe zunächst und vorzugsweise den Kopf, oder das Herz, oder die Füsse treffen, d. h. sollt ihr büssen in der Person des Königs, dass auch er etwa wie sein Vater von schwerer Krankheit getroffen werde und die Grossen dazu, oder soll über Priester und Propheten das Strafgericht ergehn (vrgl. Jer. 23, 11—15.), oder soll das niedere Volk vorzugsweise leiden und gezüchtigt werden? Vergl. 2 Sam. 24, 17. Es hat demnach diese Frage עַל־מֶה תֻכּוּ viel Aehnliches mit der vom Propheten Gad an David gerichteten (2 Sam. 24, 13.), nur dass hier das ganze Volk, dort bloss David sich vergangen hat. Auch erhält die Frage erst ihren vollen Sinn durch die Beachtung, wie Jes. den ganzen Staat als einen Organismus betrachtet, so dass das

6. Von der Fusssohle bis zum Haupte ist an ihm
nichts Heiles,
(Sondern) Wunden, Striemen und frische
Beulen,
Nicht ausgedrückt und nicht verbunden,
Auch nicht erweicht mit Oel.

Ganze leidet, wenn auch nur ein einzelner Theil zunächst getroffen wird. — עוֹד gehört zu תּוֹסִיפוּ, so dass der Sinn ist: Ihr geht in eurer Abtrünnigkeit von Tage zu Tage weiter. Dieses war zur Zeit Jotham's wirklich der Fall, so dass unter seinem Sohne und Nachfolger die höchste Stufe des Götzendienstes erreicht wurde. Die Grösse der סָרָה, welche von Tage zu Tage noch wachse, wird jetzt geschildert in einem Bilde, welches den innern Zustand des Staates *in sittlicher Beziehung* trefflich darstellt. Die frühern Erklärer verstehen diese bildliche Darstellung von einem desolaten Zustande des Staates in *materieller* Hinsicht, indessen man sieht dann gar nicht, was dann die Zergliederung des Ganzen nach Kopf, Herz und Füssen zu bedeuten hat, daher dieses auch von *Gesen.* und *Hitz.* ganz mit Stillschweigen übergangen wird. Letzterer meint auch, dass die Uebersetzung: „das ganze Haupt ist krank," falsch sei, übersieht aber, dass die Worte hier gar nicht dasselbe besagen können wie die Ausdrücke „jedes Menschenherz verzagt" (Jes. 13, 7.), oder: „jedes Haupt ist kahl und jede Schulter abgerieben" (Ezech. 29, 18.), denn was sollen hier wohl die *Köpfe* der *Einzelnen* und ihre Krankheit nach dem ganzen Zusammenhange? Auch Jeremias gebraucht Worte wie חֳלִי und מַכָּה bisweilen z. B. C. 6, 7. 14. in *moralisch*politischer Beziehung von dem innern Sittenzustande des Staates. Vrgl. Hos. 5, 13. Noch mehr aber zeigt

V. 6. wie Jes. den ganzen Staat als einen Körper betrachtet, dessen äussere Seite in ihren Einzelnheiten deutlich zeigt, wie er tiefinnerlich beschaffen ist. Daher steht חַבּוּרָה, *Geschwür*, das seinen Grund in innerer Unreinig-

7. **Euer Land — eine Wüstenei,**
Eure Städte — mit Feuer verbrannt,

keit hat und sich von Innen heraus entwickelt; פֶּצַע und מַכָּה aber sind auch nicht *Striemen* und *Beulen*, die der Staat von Aussen her empfangen hat, sondern welche seine eigenen Bürger ihm zufügen (vrgl. C. 3, 5.), denn diese sind בָּנִים מַשְׁחִיתִים (V. 4.) und מְרַצְּחִים, *Mörder* (V. 21.), deren Hände voll Bluts sind (V. 15.). Dass ein Staat bei einem solchen innern Zustande noch mächtig und blühend erscheinen kann, wenn man ihn bloss nach seiner Aussenseite und nach seiner politischen Stellung betrachtet, lehrt die Geschichte, dass aber diese Macht und Blüthe über kurz oder lang traurig enden müsse, lehrt sie nicht minder, liegt auch in der Natur der Sache und ist auch sittlichnothwendig. Demnach geht auch Jes. zu diesem unvermeidlichen äussern und materiellen Ruin des Staates über. Vrgl. Jer. 6, 7. 14. 8, 22.

V. 7—9. Diese drei Verse können durchaus nicht auf die Zeit bezogen werden, in welcher diese Weissagung verfasst wurde, denn daran hindert nicht nur das גִּדַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי in V. 2., sondern auch die Drohungen in V. 20. 28 und 31., welche sehr matt und schaal wären, wenn schon die wirkliche Gegenwart so gar sehr unglücklich ist. Auch die Darstellung in V. 11—15. und überhaupt das ganze übrige Orakel stimmt nicht zu einer Beziehung dieser drei Verse auf die wirkliche Gegenwart, denn auf diese Weise redet kein Prophet in so drangsalsvollen Zeiten, das zeigen z. B. die Orakel Joels. Die *allgemeine* tiefe Verderbniss erfordert auch eine *allgemeine*, alle gleich sehr treffende nachdrückliche Strafe. Diese wird in diesen drei Versen angegeben, und dieselben enthalten somit die Antwort auf die Frage in V. 5., und wurde durch das Dazwischengesagte noch erst besonders motivirt. Enthielten aber diese drei Verse nur eine Erklärung der bildlichen Darstellung in V. 5. u. 6., so würde die Antwort gleich mit כָּל־רֹאשׁ in V. 5. beginnen und darnach zu übersetzen sein: das ganze Haupt verfällt der Krankheit (vrgl. Jer. 15, 2.) und

Eure Aecker — Barbaren sollen sie vor euern
Augen verzehren,
Eine Wüstenei, wie eine ächte Barbaren-
Zerstörung;

das ganze Herz wird siech u. s. w. Doch scheint diese Auffassung minder passend, obgleich die Darstellung von V. 5—8. ganz gleichartig ist und darum auch auf eine und dieselbe Gegenwart zu gehen scheint. Aber die Gegenwart in V. 7—9. kann aus den angegebenen Gründen schlechterdings nicht als die wirkliche oder historische, sondern nur als eine poetisch-divinatorische gefasst werden, die auch sonst öfters vorkommt z. B. C. 15. 16. 18. 19. 22., und die hier die wirkliche oder historische ganz unterschiedslos fortsetzt, da für den Propheten in und mit der Verschuldung auch zugleich die angemessene Strafe gegeben, wenn auch noch nicht zur Erscheinung gekommen war. —

V. 7. Nach dem ganz allgemeinen Ausdrucke אֶרֶץ, der sowohl die Städte, Dörfer, Flecken, als auch die Aecker, Gärten, Weinberge umfasst, werden diese beiden Theile besonders hervorgehoben. — עִיר, die *Stadt*, steht hier ganz allgemein für jeden von Menschen bewohnten Ort, so dass Städte, Dörfer und Flecken darunter gleichmässig begriffen sind. Ebenso bezeichnet אֲדָמָה, der *Acker*, das *Ackerland*, nicht bloss die Getraidefelder, sondern auch die Gärten und Weinberge. Was nun das Verbrennen der Städte betrifft, so ist es recht seltsam, wenn *Hitzig*, der diese Verse mit *Gesenius* für eine *Beschreibung* der Gegenwart hält, gleichwohl noch besonders bemerkt, wie „es ganz glaublich ist, dass die Assyrer, die sich wirklich aller festen Städte ausser Jerusalem bemächtigt hatten, dieselben in Brand gesteckt haben." Es ist aber solches keineswegs glaublich, auch thut sich *Hitzig* bloss hier wegen seiner Bestimmung der Abfassungszeit dieses Orakels einige Gewalt an, weshalb er z. B. C. 33, 8. die Worte מָאַס עָרִים, *er verachtet die Städte*, gar nicht so erklärt, als habe Sanherib sie alle verbrannt. Da es also nicht glaublich ist, dass Sanherib alle judäischen Städte ausser Jerusalem

8. So dass übrig bleibet die Tochter Zions
Wie eine Hütte im Weinberge,

verbrannt hat, so ergiebt sich daraus, dass wir hier keine historische *Beschreibung*, sondern eine divinatorischhyperbolische Schilderung haben, wie sie so oft vorkommt z. B. C. 5, 27—29. 7, 21—25. u. s. w. Bei allen poetischdivinatorischen Schilderungen nemlich lassen sich die Propheten nur von der Idee und ihrer Phantasie leiten, und daher fallen dieselben im Vergleich zu der nachherigen Wirklichkeit in der Regel mehr oder weniger hyperbolisch aus, so dass man schon an dem hyperbolischen Charakter einer Darstellung ziemlich sicher erkennen kann, ob sie eine historische Beschreibung der Gegenwart, wie etwa C. 33, 1. 8. 9. oder eine divinatorische Schilderung der Zukunft ist, wie etwa C. 33, 12. — אַדְמַתְכֶם ist der sogenannte *Nom. absol.*, indem der Hauptbegriff des Satzes ganz verbindungslos zu Anfange desselben gestellt wird, und seine Stelle, die er als Satzglied einnehmen sollte, durch das entsprechende *Pronomen* der dritten Person ausgefüllt wird. Ohne diese Redefigur würde es also hier heissen: לְנֶגְדְּכֶם זָרִים אֹכְלִים אֶת־אַדְמַתְכֶם, und man pflegt daher, um Zusammenhang in einen solchen Satz mit der Construction des *Nom. abs.* zu bringen, denselben aufzulösen durch *quod attinet ad etc.* Das Caph vor מַהְפֵּכַת ist nicht das Caph *similitudinis*, sondern das sogenante Caph *veritatis*, welches das Wirkliche, Aechte, vollkommen Gleiche ausdrückt. Das *Nomen* מַהְפֵּכָה selbst aber, von הָפַךְ *vertit*, *evertit*, bezeichnet die Zerstörung im höchsten Maasse, bei der Alles um und um gekehrt wird, daher es vorzugsweise von der Zerstörung Sodoms und Gomorrha's gebraucht wird, wie denn auch auf diese beiden Städte Jesaja in V. 9. zu sprechen kommt. —

V. 8. Jes. geht nun auf Jerusalem selbst über und schildert, wie sich dasselbe in dieser allgemeinen Verwüstung ausnehme. נוֹתְרָה geht dem Sinne nach auf die Zukunft, wie die Aorr. I. חָזַק und הָיְתָה in Or. I, 12. 13. Ueberhaupt aber wird man leicht das Analoge beider Stellen erkennen können.

Wie eine Nachthütte im Gurkenfelde,
Wie eine Stadt, die blokirt gewesen.

Or. I, 10. entspricht Or. II, 6. und Or. I, 11. 12. entspricht Or. II, 7. 8., so dass z. B. die Worte וּשְׁמָמָה כְּמַהְפֵּכַת זָרִים ganz deutlich auf die Worte וְרַבָּה הָעֲזוּבָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ zurückweisen, denn beide haben im Ganzen denselben Sinn. Or. I, 13. endlich entspricht Or. II, 9. — בַּת צִיּוֹן, *die Tochter Zions*, bezeichnet hier Jerusalem. Wie es aber mit dieser Bezeichnungsweise eigentlich gemeint sei, kann man nur wissen, wenn man diesen Hebraismus ganz kennt und ihn namentlich auch nach seinem ganzen Umfange im Arabischen vor Augen hat. Hier werden nemlich die *Nomina* أَبٌ Hebr. אָב, *Vater*, und أُمٌّ Hebr. אֵם, *Mutter*, اِبْنٌ Hebr. בֵּן, der *Sohn* und بِنْتٌ Hebr. בַּת, die *Tochter*, auf eine so significante Weise gebraucht, dass man zur besondern Charakterisirung irgend eines Gegenstandes denselben, wenn er als *Masculinum* gedacht wird, als Sohn oder als Vater von etwas Anderm, und wenn er als *Foemininum* vorgestellt wird, als Tochter oder Mutter von etwas Anderm darstellt, um denselben auf diese Weise durch seinen gedachten Ursprung oder durch seine gedachte Aeusserung und Production zu charakterisiren. So heisst z. B.:

der *Regen*	أَبُو ٱلْحَيَاةِ,	Vater des Lebens,
der *Essig*	أَبُو ثَقِيفٍ,	Vater des Herben,
das *Brod*	أَبُو جَابِرٍ,	Vater des die zerbrochenen Gebeine Heilenden,
die *Zukost* (Fleisch)	أُمُّ جَابِرٍ,	Mutter eben desselben,
der *Wein*	أُمُّ ٱلْخَبَائِثِ,	Mutter der Unsittlichkeit, der Unzucht,
die *Welt*	أُمُّ دَرْزَةَ,	Mutter der Sinnenlust,
der *Wanderer*	اِبْنُ ٱلسَّبِيلِ,	Sohn des Weges,
der *Räuber*	اِبْنُ ٱلْجَحْرِ,	Sohn der Bergschlucht,

9. **Wenn nicht der Herr der Heerschaaren**
Uebrig uns liesse einen kleinen Rest:

der *Mond*	اِبْنُ ٱللَّيَالِي,	Sohn der Nacht,
das *Echo*	بِنْتُ ٱلْجَبَلِ,	Tochter des Berges,
die *Rede*	بِنْتُ ٱلشَّفَةِ,	Tochter der Lippe,
die *Thränen*	بَنَاتُ ٱلْعَيْنِ,	Töchter des Auges,
u. s. w.	u. s. w.	u. s. w.

Diese Sprachweise, die im Arabischen besonders bei Thiernamen sehr gebräuchlich ist, und sich auch bei Ossian findet z. B. *Sohn des Felsen*, für das Echo, *Tochter des Himmels* für den Mond, *goldgelockter Sohn der Lüfte* für die Sonne, *Sohn des Meeres* für den Schiffer u. s. w., kommt nun auch im A. und N. T. vor z. B.:

der *Scheideweg*,	אֵם הַדֶּרֶךְ	Mutter des Weges, Ezech. 21, 21.
der *Vesir*	אַב הַמֶּלֶךְ	Vater des Königs, vergl. 1 Mos. 45, 8.
der *Vogel Strauss*	בַּת הַיַּעֲנָה	Tochter des Geheuls, Jes. 13, 21. 34, 13.
der *Morgenstern*	בֶּן־שַׁחַר	Sohn der Morgenröthe, Jes. 14, 12.
der *Pfeil*	בֶּן־קֶשֶׁת	Sohn des Bogens, Hiob 41, 19. und
auch	בֶּן־אַשְׁפָּה	Sohn des Köchers, Klagelied. 3, 13.
der *Krieger*, *Held*	בֶּן־חַיִל	Sohn der Kraft, 5 Mos. 3, 18.

u. s. w. Vrgl. *Gesen.* Lehrgeb. S. 647. 648.

Bei Städtebezeichnungen dieser Art kann der Sinn bisweilen ein doppelter sein. Nemlich wie das Land als die Mutter des ganzen Volkes gedacht wurde, so konnte auch die Stadt als die Mutter ihrer Einwohner betrachtet werden. Demnach wird die Einwohnerschaft (יוֹשֶׁבֶת Mich. 1, 11. 12.) einer Stadt als eine Tochter derselben bezeichnet, welche bildliche Be-

zeichnung nun weiter fortgesetzt und weiter gebildet werden kann. So nennt Amos (C. 5, 2.) Samarien eine בְּתוּלָה, *Jungfrau*, und Jesaja Jerusalem eine זוֹנָה, *Buhlerin.* Vergl. Jes. 40, 9. Sodann aber werden gewisse Städte die Töchter ihrer Burg genannt, in sofern sie ihre Entstehung ihr gewissermassen verdanken. Daher heisst Jerusalem בַּת צִיּוֹן, was keineswegs eigentlich die Einwohnerschaft von Zion bedeuten kann, sondern die ganze Stadt nach ihrer genetischen Abhängigkeit von der Burg bezeichnet, denn unmöglich kann an Stellen, wie an der unsrigen bloss von der Burg Zion und deren Einwohner, oder auch bloss von der Einwohnerschaft Jerusalems die Rede sein; es ist offenbar Jerusalem als Stadt gemeint und aus dem angegebenen Grunde als Tochter Zions bezeichnet. Diese Stadt wird ebenso einsam in dem verödeten und entvölkerten Lande dastehen, wie die einzelnen Wachtörter, die zum Schutz des Weines und der Gurken gegen Diebe und wilde Thiere errichtet wurden, zum Theil die Gestalt von Thürmen hatten (Jes. 5, 2. Matth. 21, 33.) und besonders nach der Erndte einen sehr traurigen Anblick gewährten. Zu dieser Einsamkeit kommt noch die Entvölkerung der Stadt, welche durch den Vergleich mit einer blokirt gewesenen Stadt veranschaulicht wird, denn dann suchen nicht nur Viele zu entfliehen, sondern finden auch durch Ausfälle, Krankheit, Hunger ihren Tod. Das Caph vor עִיר kann nur ein Caph *similitudinis* sein, da es mit dem Caph vor סֻכָּה und מְלוּנָה ein und dasselbe sein muss. נָצַר synonym mit שָׁמַר, *custodivit*, steht wie dieses bei Städten von der Blokirung derselben, indem der Feind *obacht giebt*, dass Niemand aus der Stadt entweicht, keine Lebensmittel in dieselbe gebracht werden und dergl. *Hitzig* vermeidet die nächste und einfachste Erklärung: *wie eine belagerte, blokirte Stadt*, oder auch: *wie eine gerettete Stadt* d. i. die blokirt gewesen ist aber sich nicht ergeben hat, sondern lässt sich auf Künsteleien und Vermuthungen ein, um mit der angenommenen Beschreibung der Gegenwart

10. Höret das Wort des Herrn, ihr Sodoms-Fürsten!
Vernimm die Weisung unseres Gottes, du Gomorrha-Volk!

nicht in Conflict zu kommen. Denn wenn Jerusalem auch nicht förmlich von Sanherib blokirt wurde, so zeigt doch die Darstellung in C. 33, 18., dass Jesaja bei jener Wirklichkeit hier nicht hätte sagen können: *wie eine belagerte*, oder *gerettete Stadt* ganz parallel dem Vorhergehenden: wie eine Hütte im Weinberge u. s. w. Demnach soll עִיר hier *Thurm*, מִגְדָּל, bedeuten, was es doch nirgends, auch nicht Jer. 4, 16., bedeuten kann, wie denn *Hitzig* selber bemerkt, dass Richt. 9, 45. 46. מִגְדַּל שְׁכֶם und (שְׁכֶם) עִיר als gänzlich verschieden aus einander gehalten werden. Ebenso verhält es sich mit נְצוּרָה, das nach *Hitzig* „vermuthlich" die *Huth*, *Wacht* bedeutet, was nicht der Fall sein kann, da es gar keinen Artikel hat, da die סֻכָּה im Weinberge schon ein Thurm der Wacht ist, und da andere Wachtthürme z. B. der in 2 Kön. 9, 17. nicht „einsam" sind.

V. 9. Jetzt kommt Jes. auf den Rest zu sprechen, den er schon Or. I, 13. als heilig bezeichnete, es C. 4, 3. wieder thut und ihn hier so darstellt, dass um seinetwillen allein Jerusalem nicht ganz dasselbe Schicksal, wie Sodom und Gomorrha, erfährt. Der Gebrauch des Aor. I. in diesem Conditionalsatze muss jeden Unbefangenen überzeugen, dass an zwei *Modi* im Hebräischen nicht zu denken ist, da hier schlechterdings der *Mod.* II. stehen müsste, wenn Jes. einen Begriff von dem gehabt hätte, was ein *Modus* ist und bedeutet.

V. 10. Nach der bisherigen Darstellung im Ganzen und Allgemeinen geht jetzt Jes. mehr auf das Einzelne ein und redet zu dem Ende Fürsten und Volk gleich scharf und bitter an, sie als Sodoms-Fürsten und Gomorrha-Volk bezeichnend, um sie sowohl in ihrer sittlichen Versunkenheit, als nach ihrem zu erwartenden Schicksale kurz und bündig zu charakterisiren. — תּוֹרָה von יָרָה Hiph. הוֹרָה, *docuit*, be-

11. Wozu mir die Menge eurer Opfer?
Spricht Jehova;
Ich bin satt der Brandopfer von Widdern
Und des Fettes der Mastkälber.

zeichnet hier *Lehre*, *Unterweisung*, *Unterricht* im Allgemeinen und wurde erst später vorzugsweise zur Bezeichnung der fünf Bücher Mosis im Gegensatz zu den Propheten, נְבִיאִים, und den Hagiographen, כְּתוּבִים, gebraucht.

V. 11. Nur Opfer, die mit der angemessenen Gesinnung dargebracht werden, haben einen Werth. Die *Menge der Opfer*, welche nach Josephus unter Cestius zum Osterfeste allein 256,500 einjährige Lämmer betrug, stimmt wiederum sehr schlecht zu der Schilderung in V. 7 und 8., wenn man dieselbe auf die Gegenwart bezieht, denn wo sollte wohl unter solchen Umständen die so grosse Menge der Opferthiere herkommen? — זְבָחִים sind eig. die *blutigen* Opfer im Allgemeinen, welche von den *unblutigen*, מְנָחוֹת, unterschieden werden, aber mit den *Brandopfern*, עֹלוֹת, wohl identisch waren, so wie die מְנָחוֹת, wenn sie nicht gerade *Speisopfer* sind, auch mit den נְסָכִים oder *Trankofern* zusammenfallen. Der Bedeutung nach sind die Opfer entweder *Dankopfer* שְׁלָמִים *Sing.* שֶׁלֶם, oder *Versöhnungsopfer*, und zwar entweder *Sündopfer*, חַטָּאוֹת *Sing.* חַטָּאת, oder *Schuldopfer*, אֲשָׁמוֹת *Sing.* אֲשָׁמָה. Die ganz allgemeinen Ausdrücke für Opfer überhaupt sind קָרְבָּן, מַתָּנָה, תְּרוּמָה, doch kommen auch die Worte זֶבַח, עֹלָה und מִנְחָה öfters ganz allgemein vor. Hier sind jedoch vorzugsweise die blutigen Opfer gemeint, wie die folgende Nennung der Opferthiere beweist. Unter dem חֵלֶב, *Fett*, kann hier Fünferlei verstanden sein: 1) das Netz oder das Fett, welches die Eingeweide bedeckt (הַחֵלֶב אֲשֶׁר מְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב), 2) das Gekröse oder das Fett, welches ausserdem noch um die Eingeweide sich angehäuft hat (הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב) und mit dem ersten vielleicht ein und dasselbe ist, 3) das Fett der Nieren und diese selbst (הַכְּלָיוֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן), 4) der Lappen der Leber (הַיֹּתֶרֶת אֲשֶׁר עַל־הַכָּבֵד)

12. Wann ihr kommt,
Zu erscheinen vor mir,
Wer verlangt solches von euch,
Zu zertreten meine Vorhöfe.

und endlich 5) der Fettschwanz der Schaafe (אַלְיָה). *Jahn* Arch. III. S. 384. Ausser diesen Fettstücken hatte bei den Schlacht - oder Brandopfern das Blut der geschlachteten Opferthiere das Meiste zu bedeuten, weshalb Jes. es auch hier erwähnt. Es wurde von den Priestern in kupfernen Schaalen (מִזְרָק) aufgefangen und an den untern Theil des Brandopferaltars im Vorhofe gegossen, und bei Sündopfern auch seine obern Hervorragungen oder Vorsprünge, *Hörner des Altars* (קַרְנֵי הַמִּזְבֵּחַ) genannt, mit dem Opferblute bestrichen. Bei den Sündopfern für das ganze Volk oder für den hohen Priester wurde auch im Tempel selber gegen den Vorhang (פָּרֹכֶת) des Allerheiligsten Blut gesprengt, und am grossen Versöhnungstage wurden nicht nur die Hörner des goldenen Rauchaltars im Tempel mit dem Opferblute bestrichen, sondern der hohe Priester ging auch mit einer Opferschaale in das Allerheiligste und sprengte das Blut gegen den untern Theil der Bundeslade, welches כִּפֵּר *versöhnen*, *sühnen* genannt wurde. *Jahn* Arch. III. S. 381. Das Wohlgefallen Jehova's an diesem Blute war die nothwendige Bedingung und Voraussetzung der Versöhnung; daher wird dasselbe hier von Jes. verneint und dadurch auch zugleich Jehova als unversöhnt dargestellt.

V. 12. Der solenne Ausdruck für die Gottesverehrung im und beim Tempel ist נִרְאָה אֶל־פְּנֵי יְהוָֹה oder נִרְאָה אֶת־פְּ׳ יְ׳ *erscheinen vor dem Angesichte Jehova's.* Die *Nota Acc.* und die *Praep.* אֶל fehlt hier, da der Gedanke auch ohne sie klar und deutlich ist. — לֵרָאוֹת für לְהֵרָאוֹת ist einer von den seltenen Fällen, wo das ה des *Inf.* nach dem לְ *Gerundii* ausgefallen ist. Dass פָּנִים hier Präposition geworden, ist offenbar unrichtig. Ebenso ist es unrichtig, wenn das Zertreten der Vorhöfe nur vom Vieh verstanden

13. **Nicht möget ihr fernerhin darbringen nichtiges Opfer,**
Das Rauchwerk ist mir ein Gräuel,

wird, denn das Innere des Tempels, wie schon der Stiftshütte (אֹהֶל הַמֹּעֵד) wurde nur von den Priestern betreten, während das Volk im äussern Vorhofe verweilte. 3 Mos. 16, 17. Luc. 1, 10. 21. 22. Es hatte nemlich der salomonische Tempel zwei (der herodianische drei) Vorhöfe, dies waren der grosse äussere Vorhof (הֶחָצֵר הַגְּדוֹלָה oder הֶחָצֵר הַחִיצוֹנָה), in welchem sich das Volk versammelte, weshalb er auch הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה, die *grosse Versammlung*, genannt wurde, und der innere Vorhof (הֶחָצֵר הַפְּנִימִי), der unmittelbar das Tempelgebäude umgab (weshalb er auch הֶחָצֵר אֲשֶׁר לִפְנֵי הַבַּיִת genannt wurde), den Brandopfer-Altar enthielt und für die Priester bestimmt war, weshalb er auch חֲצַר הַכֹּהֲנִים, *Priesterhof*, genannt wurde. Beide Höfe waren genau von einander abgegrenzt, sei es durch einige Stufen, welche der innere höher lag (vrgl. 1 Kön. 7, 12.), sei es durch eine niedrige Mauer. Von diesen beiden Vorhöfen und dem Herumtummeln des Volkes und der Priester daselbst ist in den Worten רְמֹס חֲצֵרָי die Rede. —

V. 13. Jes. schreitet immer weiter fort. In V. 11. stellte er die Opfer als ganz unnütz und überflüssig, in V. 12. als gar nicht gewünscht und gefordert dar, und jetzt bezeichnet er sie geradezu als gräuelhaft und verhasst. Er wechselt aber mit feinem Tacte die Ausdrücke und gebraucht hier מִנְחָה für Opfer im Allgemeinen, denn was er hier von der מִנְחָה und dem קְטֹרֶת sagt, das gilt auch von den זְבָחִים sammt dem Uebrigen in V. 11. 12. und *vice versa*, so dass V. 11 und 12. einerseits und V. 13 und 14. andererseits sich gegenseitig ergänzen und in ihnen eine Art von elliptischem Wechsel stattfindet, wie er auch C. 10, 28—31. vorkommt. Die beiden ersten Versglieder in V. 13. aber müssen geradezu als eine *parallage elliptica* aufgefasst werden, so das die Worte לֹא תוֹסִיפוּ הָבִיא ebenso in

Der Neumond und Sabbath mit der Gemeinde-Berufung; Ich mag nicht Frevel und Festversammlung.

der folgenden Verszeile, wie die Worte תּוֹעֵבָה הִיא לִי in der vorhergehenden ergänzt werden müssen. Diese letzten Worte bilden aber zugleich den Uebergang zu dem folgenden חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת, zu denen sie ebenfalls dem Gedanken nach das Prädicat bilden. Mit diesen beiden Worten geht Jes. von den Opfern und dem Tempeldienst zu den Festzeiten über, und stellt auch diese in demselben Lichte dar. Der Neumond wurde vor den übrigen Tagen dadurch ausgezeichnet, dass an ihm mehr Opfer, als sonst, dargebracht und bei denselben die silbernen Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) geblasen wurden, doch durfte gearbeitet werden, und nur der Neumond des siebenten Monats oder des Tischri (October), mit dem das bürgerliche Jahr seinen Anfang nahm, wurde wie ein Sabbath gefeiert, indem bloss zu kochen erlaubt war. Da dieser Neumond von den Höhen des Landes mit Hörnern bekannt gemacht wurde, so hiess er auch יוֹם תְּרוּעָה, *der Tag des Lärmes.* — קְרֹא מִקְרָא, *das Berufen der Gemeindeversammlung*, steht hier zwar ganz isolirt wie das פָּנָי V. 12., muss aber dennoch als eine nähere Bestimmung der beiden vorhergehenden *Nomina* aufgefasst und durch בַּאֲשֶׁר נִקְרָא מִקְרָא aufgelöst werden, denn es ist hier der solenne מִקְרָא קֹדֶשׁ, welcher am Neumonde und am Sabbath berufen wurde. — יָכֹל darf nicht als ein blosses Hülfsverbum betrachtet werden, so dass hier noch der *Inf.* eines andern Zeitworts ergänzt werden müsste, sondern hat seinen vollständigen Verbalbegriff und heisst im Allgemeinen: *vermögen*, *valere*, mit dem *Dat.* der Person: ihr *überlegen sein*, *praevalere*, und mit dem *Acc.* der Sache: ihr *gewachsen sein*, sie *ertragen*, *aushalten.* In diesen vier letzten Worten wird der Grund des Missfallens an den Festzeiten angegeben, der sich wegen des realen Zusammenhanges zugleich auf den Abscheu vor den Opfern V. 11 u. 12. bezieht. —

14. **Eure Neumonde und eure Feste hasset meine Seele,**
Sie sind mir zur Last,
Ich bin des Tragens müde.

V. 14. An die Sabbathe und Neumonde reiht Jes. jetzt die drei grossen Jahresfeste an, denn unter den מוֹעֲדִים ist verstanden das Ostern,- Pfingst- und Laubhüttenfest. Das *Osterfest*, פֶּסַח, chald. פִּסְחָא, *πάσχα*, hat seinen Namen von dem ebenso genannten Lamme, das zur Erinnerung an die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei am 15ten Nisan (April) gegessen wurde. Mit diesem Tage begann das Fest und dauerte eine volle Woche, während welcher Zeit nur ungesäuertes Brod gegessen und darnach das ganze Fest auch חַג הַמַּצּוֹת, *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων,* genannt wurde. — Das *Pfingstfest* (*πεντεκοστὴ sc. ἡμέρα*) oder das *Erndtefest*, חַג הַקָּצִיר, wurde *sieben* Wochen nach Ostern, vom zweiten Ostertage oder dem 16ten Nisan an gerechnet, gefeiert. Wegen dieser sieben Wochen, die sehr sorgfältig gezählt wurden, heisst es auch חַג הַשָּׁבוּעוֹת, *Fest der Wochen.* Dieses Fest dauerte nur *einen* Tag, und die Hauptsache desselben bestand in einem Speisopfer von neuem Mehl, indem zwei Brode und ein Zehntel Epha feines Mehl als Erstlinge zur Danksagung für die Erndte dargebracht wurden, weshalb dieses Fest auch יוֹם הַבִּכּוּרִים, *Tag der Erstlinge*, hiess. — Das *Laubhüttenfest*, חַג הַסֻּכּוֹת *ἑορτὴ σκηνῶν* und *σκηνοπηγία* (Joh. 7, 2.), begann mit dem 15ten Tischri, dauerte einen Tag länger, als das Osterfest, und wurde zum Andenken an den Aufenthalt in der Wüste gefeiert. Es war aber auch zugleich ein Dankfest für die Obst- und Weinlese, daher es auch das *Fest der Einsammlung*, חַג הָאָסִיף, genannt wurde. — Das *Missfallen* an der Sittenverderbniss in religiösem Gewande wird von Jes. sehr treffend als eine unerträgliche *Last* dargestellt, denn jedes Missfallen, das empfunden wird, hat für den Empfindenden etwas Drückendes und Belästigendes. —

15. Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,
So verhülle ich meine Augen vor euch;
Auch wenn ihr viel machet die Gebete,
So höre ich doch nicht;
Eure Hände sind voll Blut!

V. 15. Bei solchen Opfern und solcher Festfeier muss auch das Gebet fruchtlos und missfällig sein, worauf Jes. jetzt zu sprechen kommt. Das Ausbreiten der Hände (gen Himmel) steht hier als ein Gestus des Betenden (1 Kön. 8, 22. 2 Chron. 6, 12.), vor dem Jehova seine Augen verhüllt, vor dessen Stimme er sein Ohr verschliesst, *denn* — es sind *Mörder*, die da beten und ihre mit Menschenblut besudelten Hände gen Himmel ausbreiten, als hätten sie nichts begangen. —

Werfen wir noch einen Rückblick auf diesen Abschnitt V. 11—15., so muss wohl beachtet werden, dass in demselben durchaus nicht von einem Fasten, von Trauerkleidern und dergl. die Rede ist, oder auch nur eine Andeutung davon vorkommt, wie es doch unvermeidlich gewesen wäre, wenn in V. 7—9. eine Schilderung der wirklichen Gegenwart enthalten wäre, und wie es sonst sogar bei poetischdivinatorischen Darstellungen geschieht z. B. C. 15, 2. 3. 22, 12. 29, 4. 32, 11. *Hitzig* meint zwar, dass wir hier die drei Sühnmittel Jehova's haben: Opfer, *Fasten* und Gebet, aber dass von dem Mittleren hier keine Sylbe steht und dasselbe von *Hitzig* nur wegen seiner Annahme einer *gegenwärtigen* Bedrängniss in V. 7—9. *furtim* eingeschoben wird, sieht Jeder leicht. Wie ganz anders als hier, heisst es Joel 2, 13.: *Zerreisset eure Herzen und nicht eure Kleider* u. s. w. und da sieht man deutlich, dass von einer wirklichen Noth und Bedrängniss die Rede ist, während hier auch nicht die leiseste Spur davon ist, und sie im Folgenden sich noch weniger findet.

16. Waschet euch! Reinigt euch!
Schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen!
Höret auf, Böses zu thun.
17. Lernt Gutes thun!

V. 16. Nach der Rüge und Strafe geht Jes. zur Ermahnung über, die er durch angeknüpfte Verheissungen und Drohungen zu beleben und zu schärfen sucht. V. 16 — 20. — Waschungen, Besprengungen mit Wasser und Asche von der rothen Kuh und Baden waren gewöhnliche Symbole der sittlichen Reinigung. Dem Propheten kam es natürlich auch hier nicht auf das Aeusserliche an, wie das Folgende zeigt, sondern er bedient sich nur des Bildes, um die Sache, worauf Alles ankommt, Reinheit des Sinnes, klar zu veranschaulichen. — הִזַּכּוּ, Hithp. von זָכָה, für הִזְתַּכּוּ. *Hitzig* erklärt die Form für Niphal, doch das Patach und das Dagesch im mittelsten Radical scheint ihm entgangen zu sein, oder ihm zu wenig Sorge gemacht zu haben. — רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם die *Schlechtigkeit, Bosheit eurer Werke* d. i. eure schlechten, bösen Werke. Gewöhnlich folgt das *Nomen*, welches die nähere Bestimmung enthält, dem zu bestimmenden nach z. B. אֵשֶׁת רַע ein böses Weib, אַנְשֵׁי רַע böse Menschen, עֲצַת רַע ein böser Rath. Doch steht bisweilen auch das Substantiv der Eigenschaft voran z. B. Jes. 17, 4: מִשְׁמַן בְּשָׂרוֹ *die Fettigkeit seines Fleisches* d. i. sein fettes Fleisch; Jes. 22, 7.: מִבְחַר־עֲמָקַיִךְ *die Auswahl deiner Thäler* d. i. deine auserwählten, schönsten Thäler; Jes. 37, 24.: קוֹמַת אֲרָזָיו מִבְחַר בְּרוֹשָׁיו *seine hohen Cedern und schönsten Tannen.* Dieses *Nomen* der Eigenschaft oder nähern Bestimmung wird bisweilen auch so nachgesetzt, dass das *Suffixum* dem Hauptnomen verbleibt z. B. יְדֵיכֶם חֵטְא *eure Hände der Sünde* d. i. eure sündigen Hände. Jes. 31, 7. Vrgl. *Gesen.* Lehrg. §. 163, 2. 3. und §. 194, 1.

V. 17. Nach Angabe dessen, was zu entfernen ist, folgt jetzt das, was an die Stelle desselben treten soll. —

Trachtet nach Recht, weiset zurecht den Vermessenen!
Schaffet Recht dem Waisen, führet der Wittwen Sache!

לִמְדוּ הֵיטֵב *lernet Gutes thun.* Unter dem *Lernen* ist hier kein theoretisches, sondern ein praktisches verstanden, denn das Thun des Guten oder die Tugendübung ist nicht etwas so Leichtes, das man sogleich versteht und kann, sondern vielmehr eine sehr schwere *Kunst*, wenn nicht die schwerste von allen. Was unter dem הֵיטֵב eigentlich verstanden sei, das geben die folgenden Worte an. Die Verba יָשַׁר, *gerade, rechtschaffen, tugendhaft sein*, und אָשַׁר, *durch Tugend und Rechtschaffenheit glücklich sein*, verhalten sich zu einander in ihren Bedeutungen wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Doch dergleichen synonyme Wörter werden öfters so gebraucht, dass das Wort für die Wirkung und Folge zugleich das der Ursache und des Grundes involvirt. Demnach bezeichnet z. B. תְּהִלּוֹת *laudes* in Jes. 60, 6. zugleich die Grossthaten, welche Lob, Preis und Ruhm zur Folge haben; אַדִּיר der *Prächtige* ist Jes. 10, 34. zugleich der Mächtige, der Held, der in seiner Kraft und Grösse strahlt; δόξα die *Herrlichkeit* ist Joh. 11, 4. 40. zugleich die Kraft und Macht, welche dieser Herrlichkeit zum Grunde liegt; הִקָּרֵא und הֵאָמֵר *genannt werden* steht oftmals zugleich für *sein* und ebenso שֵׁם der *Name* für den Charakter und das persönliche *Wesen* Jemandes, da hier das Innere als Ursache des Aeussern gedacht ist. So nun bezeichnet אִשַּׁר in Piel hier, wie C. 3, 12. 9, 15., da es zugleich für יִשַּׁר gesetzt ist und dasselbe gewissermassen involvirt, Jemanden zu seinem wahren Heile verhelfen, indem man ihn auf den rechten Weg, auf den Weg der Tugend führt. — חָמוֹץ ist eigentlich der *Inf. abs.*, der als *nom. abstr. pro concr.* steht, und bezeichnet den in seiner leidenschaftlichen Hitze alles Recht keck Niedertretenden. רִיב die *Rechtssache* Jemandes führen, seine Rechte geltend machen und sie vertreten. An eine Prägnanz

18. Kommet doch, auf dass wir rechten!
Spricht Jehova.
Wenn gleich eure Sünden wie Scharlach sind,
So sollen sie doch wie der Schnee weiss werden;
Wenn gleich sie roth sind wie Purpur,
So sollen sie doch wie die Wolle werden.

in רִיבוּ ist gar nicht zu denken, und es kommt eben so wenig der Pleonasmus רִיבוּ רִיב als שִׁפְטוּ מִשְׁפָּט vor.

V. 18. Das erwachende Bewusstsein der schweren Verschuldung und das schmerzliche Gefühl der tiefen Versunkenheit sind nur zu oft unübersteigliche Hindernisse für den Beginn eines kräftigen Tugendstrebens und eines höhern Wohlseins. Darum verheisst der Prophet die gänzliche Tilgung aller früheren Sünde und Schuld, oder lässt sie vielmehr von Jehova verheissen, um die Möglichkeit recht gewiss zu machen, dass noch Alles ganz gut werden könne, wenn nur der ernstliche Wille dazu da ist. — יָכַח *klar, deutlich sein,* in Hiph. etwas *klar, deutlich machen,* kann in Niph. wohl durch *rechten mit einander* übersetzt werden, ist aber nicht immer in juridischem Sinne zu fassen, denn es bezeichnet eigentlich nur das beiderseitige Darlegen von Gründen, durch welche Einer zuletzt nothwendig Recht behalten muss. Wie die rothe Farbe die Farbe der Schuld, namentlich der Blutschuld ist, so bezeichnet die weisse Farbe die Reinheit und Unschuld, weshalb auch die Engel im N. T. in weissen Gewändern erscheinen. שָׁנִים, eig. *Doppelgefärbtes* von שָׁנָה, ist die Carmesinfarbe und תּוֹלָע oder תּוֹלַעַת, *Wurm*, ist hier mit Ergänzung von שָׁנִים aus dem Vorhergehenden der Coccuswurm, der diese rothe Farbe giebt. Ebenso steht צֶמֶר, *Wolle,* hier ganz gleichbedeutend mit שֶׁלֶג, *Schnee*, zur Bezeichnung der *weissen* Farbe, denn es ist hier die gereinigte, ganz weisse

19. Wenn ihr wollt und gehorcht,
Sollt ihr des Landes Mark verzehren.
20. Wenn ihr aber euch weigert und widerstrebet,
Sollt ihr vom Schwerdt verzehret werden;
Denn der Mund Jehova's sprach's.

Wolle gemeint. Die Wiederholung desselben Gedanken mit andern Ausdrücken dient bloss zur Verstärkung des Gesagten.

V. 19. Gott ist bereit, die Sünden zu vergeben, und hat auch die Macht, sie völlig zu tilgen, aber der Mensch muss wollen. Ohne den Willen oder gar wider den Willen Jemandes kann Gott ihn nimmermehr sittlich gut und tugendhaft, glücklich und selig machen. Daher kommt Jes. jetzt auf den *Willen* als die unerlassliche und durchaus nothwendige Bedingung alles Heils zu sprechen. — Da Tugend und Glückseligkeit, Laster und Verderben nach dem A. T. so innig wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge zusammenhängen, so ist eigentlich überall, wo nur das Eine genannt ist, das Andere im Gedanken hinzuzudenken, so im vorigen Verse die irdische Glückseligkeit und hier die Tugend und Sittenreinheit. Beide Verse sind also zu dem einen Gedanken zu vereinen: wenn *ihr* nur *wollt* und thut, was ihr sollt, so kann eure Sündenschuld noch völlig getilgt und ihr vollkommen gute und glückselige Menschen werden. Der folgende

V. 20. bildet daher dem Gedanken nach den Gegensatz von *beiden* vorhergehenden Versen, obschon er den Worten nach bloss dem nächstvorhergehenden entspricht, so dass sein voller Sinn ist: Wenn ihr aber nicht wollt und der euch angebotenen Sündenvergebung widerstrebet, so werdet ihr noch immer tiefer sinken und dem Verderben zuletzt unrettbar anheimfallen. — חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ übersetzt *Hitzig*: „*so müsset ihr das Schwerdt verzehren*", indem er meint, der *Accusativ* חֶרֶב lasse sich grammatisch nur so rechtfertigen, dass man das *Pu.* תְּאֻכְּלוּ für das nicht formirte

21. Wie ist zur Buhlerin geworden die (sonst) treue Stadt?
Die voll Rechtes war,

Ho. תְּאֻכְּלוּ gesetzt sein lässt, da *Ewald* (Kr. Gr. S. 590.), es so erklärt, als ob *Hophal* stände: „*ihr werdet gezwungen das Schwerdt zu essen*", obschon auch *Ewald* das Gezwungene und Sprachwidrige dieser Erklärung gefühlt hat und es daher der Grammatik und dem Sinne nach passender findet, תֹּאכְלוּ zu lesen: „*das Schwerdt sollt ihr essen*". Aber 1) חֶרֶב kann eben so gut der *Abl.* wie der *Acc.* sein, da die Präpositionen בְּ und מִן durchaus nicht immer im Hebräischen gesetzt sein dürfen, wo wir sie im Deutschen haben. Daher steht z. B. V. 7. אֵשׁ als *Abl.* für בָּאֵשׁ und ebenso hier חֶרֶב für מִן ח', vrgl. z. B. 4 Mos. 5, 20. תַּחַת für מִתַּחַת, Pred. Sal. שֶׁיֹּאכַל für מִשֶּׁיֹּאכַל u. s. w. s. *Gesen.* Lehrg. S. 836. 837. 2) *Piel* hat nur die verstärkte Bedeutung von Kal, also *aufessen*, *gänzlich verzehren* z. B. Hiob 20, 26. wo es *Umbreit* sehr passend durch *auffressen* wiedergiebt. Im Arabischen findet das Nemliche statt, daher z. B. أَكَّالٌ *edax*, *helluo*. *Pual* hat demnach nur diese verstärkte Bedeutung von Kal in passiver Form und ist nur durch diese Verstärkung von Niph. verschieden. —

V. 21. Bei jedem Uebel fragt man natürlich nach der Ursache desselben, weil es ohne Kenntniss derselben gar nicht gehoben werden kann. Diese führt den Propheten zum letzten Untertheil von V. 21—25. — אֵיכָה ist componirt aus כָּה, das alleinstehend כֹּה lautet, und der Fragepartikel אֵי. Es enthält also an sich nichts Klagendes, und man muss sehr elegisch gestimmt sein, wenn die folgende Rede von selber einen elegischen Ton, wie ihn der vorhergehende Theil derselben nicht gehabt hat, gewinnen soll. Um elegisch gestimmt zu werden und seiner Rede einen elegischen Ton zu geben, durfte der Prophet sich nicht erst in die Vergangenheit versetzen und bis auf die-

sen Abschnitt warten. Die Scheusslichkeiten seiner Zeit in ihrem schreienden Gegensatze zu der Idee eines Gottesstaates, wie sie den Propheten beseelte, konnten ihn wohl von Anfange an in keine besonders frohe und heitere Stimmung versetzen, aber seine Rede ist fern von weichlicher Klage und süsser Elegie, sondern der Donner Sinai's rollt von seinen Lippen und die Blitze des Höchsten fahren aus von seiner Zunge, welche die Jugendkraft eines für Tugend, Recht und Gerechtigkeit schlagenden Herzens beredt macht. — זוֹנָה *Buhlerin* wird Jerusalem genannt nicht bloss wegen seines Götzendienstes, sondern auch wegen seiner wirklichen Unsittlichkeit und Verderbniss, wie denn der Götzendienst fast immer mit Unzucht verbunden war und andere Gräuel zur Folge hatte, während die aufrichtige Verehrung Jehova's den Sinn für Sittenreinheit und Redlichkeit belebte, oder doch beleben konnte. — מְלֵאֲתִי ist der *stat. constr.* des *Adj. verb.* מָלֵא, *Fem.* מְלֵאָה, mit dem *Jod paragogicum.* Auf welche Zeit der Vergangenheit Jesaja zurücksieht, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Die Zeit Davids mogte er vorzugsweise im Auge haben, doch auch *Josaphat* (von 914 — 889 v. Chr.) war ein so ausgezeichneter König, dass Jesaja auch wohl seine Regierungszeit meinen konnte, da er nicht nur die politische Macht des jüdischen Staats bedeutend hob, sondern auch für die guten Sitten und die sittlichreligiöse Bildung seines Volkes eifrigst bemüht war, denn er entfernte die öffentlichen Dirnen (1 Kön. 22, 27.), schaffte allen Götzendienst ab (2 Chron. 17, 6. 19, 3. 4.) und liess das Volk durch seine Vornehmen im Verein mit Priestern und Leviten unterrichten (17, 7 — 9.). Auch die Pflege des Rechtes und der Gerechtigkeit beförderte er angelegentlichst. Er setzte in allen Städten Richter ein und gebot ihnen nachdrücklich, nicht ungerecht zu richten und keine Geschenke zu nehmen (19, 5 — 7.); auch gründete er zu Jerusalem ein höchstes

22. Dein Silber ist geworden zu Schlacken,
Dein Wein versetzt mit Wasser.
23. Deine Fürsten sind Abtrünnige und Diebsgesellen;
Ein Jeder liebt Bestechung und jagt nach Lohn;
Dem Waisen schaffen sie nicht Recht,
Und der Wittwe Rechtssache kommt nicht vor sie.

Reichstribunal, dem er ebenfalls strenge Unpartheilichkeit vorschrieb (19, 8—11.). Von alle diesem zeigt sich in Jotham's Zeit keine Spur, und der Ausdruck Jesaja's מְרַצְּחִים, *Mörder*, schildert recht lebhaft jene Zeit als eine des Faustrechts, der Rachsucht, der Mordgier, indem die allgemeine Demoralisation und Bigotterie auch wohl das Banditenwesen ziemlich gedeihen liess. —

V. 22. Dieser und der folgende Vers enthält die Antwort auf die Frage im vorigen Verse, und zwar zuerst bildlich. Sehr schön vergleicht hier Jes. die Fürsten mit edlem Metall und lauterm Weine und legt so, fern von der demokratischen Durcheinandermengung, den Obern des Staates als den höhern und edlern Staatsgliedern auch einen höhern Werth bei, macht sie aber auch für Alles verantwortlich und bezeichnet sie in ihrer Verderbniss als desto gesunkener, entarteter und unwürdiger. Vergl. C. 32, 5—8. — סִגִּים oder סִיגִים von סִיג oder סוּג = סוּר, *recedere*, ist der *Abgang* beim Metall, die Schlacken. — סֹבֶא ist der reine ungemischte Traubensaft, während יַיִן *Wein* im Allgemeinen ist. מוּל = מָהַל *beschneiden*, gewinnt leicht die allgemeine Bedeutung: etwas in seiner natürlichen Beschaffenheit verändern, verkümmern u. drgl.; vom Weine gebraucht heisst es daher ihn *verdünnen, versetzen.* —

V. 23. Es folgt die Erklärung der bildlichen Redeweise des vorigen Verses. Die Verbindung von שָׂרִים und סוֹרְרִים hier und Hos. 9, 15. könnte für eine beabsichtigte Paronoma-

24. Darum ist der Ausspruch des Herrn,
Jehova's der Heerschaaren, des Starken
Israels:
Ha! ich will mich letzen an meinen Widersachern
Und will mich rächen an meinen Feinden;
25. So dass ich wende meine Hand wider dich,

sie gelten, wenn das *Suffixum* weggelassen worden wäre. — שֹׁחַד ist *Geschenk* schlechtweg, שַׁלְמֹנִים aber, von שָׁלַם in Piel *restituere*, sind Geschenke, die in der Form von *Entschädigungen* für Zeitaufwand, Mühe und dergl. gegeben werden, aber im Grunde nur zur Bestechung dienen. — שָׁפַט ist hier wie V. 17. *Richter sein* im prägnanten Sinne, d. h. nicht bloss in der äussern Form, sondern auch in der That und Wahrheit und also dem das Recht zu sprechen, auf dessen Seite es wirklich ist. — רִיב ist *causa*, die Rechtssache Jemandes. —

V. 24. Diese so entarteten Obern werden nun als die eigentlichen Feinde und Widersacher Jehova's dargestellt, denn anstatt sich als seinen Stellvertretern Recht und Gerechtigkeit auf das Gewissenhafteste angelegen sein zu lassen, treten sie gerade beide mit Füssen. Um nun das höchste Missfallen Jehova's an solchem Unwesen lebhaft darzustellen, giebt ihm der Prophet das Ansehn eines nach persönlicher Rache Lechzenden, der nur in der Vernichtung seines Feindes Trost und Beruhigung findet. Dass übrigens der Prophet nur als Volksredner so starke Ausdrücke wählt, um auf die für Recht und Gerechtigkeit so abgestumpften Gemüther einigen Eindruck zu machen, er aber weit davon entfernt ist, in Gott niedere Leidenschaftlichkeit hinein zu tragen, zeigen andere Stellen wie C. 5, 16. ganz deutlich. —

V. 25. Die Aeusserung der Rache Jehova's wird darin bestehen, dass er die Schlacken, den Auswurf wegschafft. Der Prophet nimmt das Bild von V. 22. wieder auf und setzt es so fort, dass es durch seine Verbindung mit der übrigen

Und ausschmelze wie das Laugensalz deine Schlacken,
Und entferne all dein Blei.
26. Und ich will wieder geben die dich richten, wie zuvor,
Die dich berathen, wie zu Anfange.
Alsdann wird man dich nennen eine Stadt der Gerechtigkeit,
Eine treue Gemeinde.

Rede zugleich in seiner Bedeutung vollkommen klar ist und keiner Erklärung weiter bedarf. — בֹּר, von בָּרַר *rein sein*, ist eigentlich ***Reinheit***, dann ***Reinigungsmittel*** und in dieser Verbindung mit Metallen das ***Laugensalz***, Arabisch: ***Alkali*** (أَلْقَلِي). Die Stelle desselben will Jehova vertreten, wie es denn auch Mal. 3, 2. heisst: er ist wie das Feuer des Schmelzers und wie das Laugensalz der Walker. Es ist also ganz unnöthig, die Präp. כְּ ergänzen zu wollen, als ob כַּבֹּר für כְּבַבֹּר stände. —

V. 26. Mit diesem Verse geht der Prophet unvermerkt zum Schluss des ganzen Orakels über, indem er an die Vernichtung der gegenwärtigen schlechten Oberen die Wiedereinführung von wahren, ächten Richtern und Berathern des Volks, wie es dergleichen zur Zeit David's, Salomo's, Josaphat's hatte, unmittelbar anknüpft; vrgl. C. 32, 1 — 8. — אַחֲרֵי־כֵן und das obige לָכֵן V. 24. sind eigentlich vollständige Sätze, indem bei ihnen der ***Inf.*** הָיוֹת zu ergänzen und sie so den lateinischen Redensarten: *quo facto*, und: *quae cum ita sint* genau entsprechen. — Der eigentliche und rechte Name einer Person und Sache ist wesentlich bedingt durch ihren Charakter und ihre Beschaffenheit, so wie diese der Grund und die Ursache von jenem. Daher wird קָרָא *nennen* und שֵׁם der *Name* sehr häufig so gebraucht, dass es den Begriff des Sein und der eigentlichen Beschaffenheit oder Wesenheit zugleich

27. **Zion wird durch Recht errettet werden,**
Und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit,

involvirt, und es kein inhaltsleeres Nennen, kein bedeutungsloser Name ist. So auch hier. S. z. V. 17. Die ganze und eigentliche Bedeutung der Ausdrücke עִיר הַצֶּדֶק und קִרְיָה נֶאֱמָנָה entspricht ganz dem, was *Herbart* in seiner praktischen Philosophie „*Lohnsystem*" und „*Rechtsgesellschaft*" nennt. Ersteres nemlich bezeichnet einen solchen gesellschaftlichen Zustand, in welchem die Idee der gerechten Vergeltung ihren adäquaten Ausdruck, ihre vollkommene Realisation gefunden hat, so dass jede That sofort ihren gerechten Lohn erhält und kein Frevel ungestraft bleibt. Einen solchen Zustand aber bezeichnet der Prophet mit den Worten עִיר הַצֶּדֶק *Stadt der Gerechtigkeit*. Eine Rechtsgesellschaft dagegen ist eine solche innere Verfassung und Einrichtung, in welcher die Idee des Rechts vollkommen realisirt ist, so dass die strengste Rechtlichkeit, mit welcher zugleich Wahrhaftigkeit und Treue gegeben ist, Alle beseelt, und jeder Streit, jede Rechtsverletzung, jede Wortbrüchigkeit auf das Sorgfältigste vermieden wird. Einen solchen Zustand der Treue, der Wahrhaftigkeit, der strengen Rechtlichkeit aber bezeichnet der Prophet mit den Worten קִרְיָה נֶאֱמָנָה *treue, zuverlässige, in sich feste und wohlbegründete Gemeinde*. —

V. 27. Mit dieser durchgreifenden Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit (vrgl. C. 9, 6. 11, 4. 5. 32, 1.) ist zugleich die Vernichtung der Bösen und das Heil des Staates, seine Rettung vom Verderben gegeben. Vrgl. Joh. 16, 8. Der Begriff von צִיּוֹן wird genauer bestimmt durch das nachfolgende וְשָׁבֶיהָ, so wie יִפָּדוּ im zweiten und בִּצְדָקָה im ersten Halbverse zu ergänzen ist, denn beide Halbverse drücken nur den einfachen Gedanken aus: die, welche sich in Zion bekehren, werden bei der strengen Geltendmachung von Recht und Gerechtigkeit erhalten werden und das wahre Heil erlangen. — שָׁבֶיהָ könnte allerdings auch heissen: *die zu ihm zurückkehren* und müsste dann aufgefasst werden mit Beziehung auf

28. Aber zertrümmert werden die Abtrünnigen und
Sünder insgesammt,
Und die Jehova verlassen, kommen um.
29. Denn man wird sich schämen der Terebinthen,
Nach denen ihr getrachtet,
Und werdet erröthen ob der Gärten,
Die ihr erkoren habt.

die Worte וְרִחַק יְהוָה אֶת הָאָדָם C. 6, 12. Doch der Gegensatz zu den פֹּשְׁעִים und חַטָּאִים im folgenden

V. 28. ist näher und mehr zu beachten, denn dieselbige Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit, welche die Bekehrten zur Rettung verhilft, stürzt die Frevler ins Verderben. וְשֶׁבֶר ist also eng mit dem vorhergehenden Verse zu verbinden. Dieses *Nomen* aber steht für das *Verbum* יִשָּׁבְרוּ *zertrümmert, vertilgt werden*, vergl. C. 8, 15. 24, 10. 28, 13. — פֹּשְׁעִים, חַטָּאִים und עֹזְבֵי יְהוָה sind hier im Gegensatze zu שָׁבֶיהָ diejenigen, welche im Abfall, in der Sünde und Gottlosigkeit verharren. —

V. 29. Als besondern Grund des Unterganges dieser Leute bezeichnet er die Nichtigkeit des Götzendienstes, der sie im entscheidenden Augenblicke täuschen und ihre gehegten Hoffnungen nicht erfüllen wird. Die Orte, wo der Götzendienst vorzugsweise getrieben wird, stehen öfters für den Götzendienst und die Götzen daselbst z. B. הַבָּמוֹת die *Höhen* 2 Kön. 14, 4. 15, 35. u. s. w. Auch bei diesem Verse kommen *Gesenius* und *Hitzig* in einige Collision mit ihrer Auffassung von V. 7. Beide übersetzen ganz harmlos: man „*wird*" sich schämen. Aber *wann* soll wohl diese Schaam eintreten, wenn nicht zu einer Zeit, wie die V. 7. geschilderte? War diese also zugleich die Gegenwart, so hätte der Prophet sagen müssen: *jetzt* schämet euch, müsset ihr euch schämen der Terebinthen und Gärten, denn sie sind sammt euren Götzen in der Gewalt der Feinde. Sehr eigen benimmt

30. Denn ihr werdet sein wie die Terebinthe, deren
Laub dahin welkt,
Und wie ein Garten, der kein Wasser
hat.

sich hierbei noch ausserdem *Hitzig*, denn während nach ihm wegen V. 7. alle Städte von den Assyrern niedergebrannt werden, lässt er diese doch sehr glimpflich wegen dieses Verses mit den Terebinthen umgehen und sich nur mit dem Abhauen von *Aesten* begnügen. Vergl. dagegen Jer. 6, 6. כִּרְתוּ עֵצָה. Wenn das aber nun auch wirklich in der Gegenwart geschieht, so kann doch unmöglich gesagt werden: „Die Verächter Jehova's zu Jerusalem *werden* (!) die Schändung ihrer zur Zierde gepflanzten Bäume und die Verwüstung ihrer Lustgärten mit ansehen müssen." Am seltsamsten von Allem ist aber wohl die Behauptung, dass Jesaja hier von einem Vertrauen auf die Götzen so wenig spricht, „als überhaupt von Götzendienst im ganzen Capitel." Also wegen der unschuldigen Liebe zu den „*zur Zierde* gepflanzten Bäumen" kündigt der Prophet diesen Baum- und Gartenfreunden den Untergang an? Die Würde und Wahrheit des Propheten ist für *Hitzig* in der That ein zu geringfügiges Ding, als dass er nicht mit der grössten Leichtigkeit wegen seiner Hypothese von der Abfassungszeit des Orakels, zu der nun einmal der hier gerügte Götzendienst nicht passt, den Propheten Untergang und Verderben wegen zu grosser Liebe zu den Bäumen und Gärten verkünden liesse. Es ist übrigens der Götzendienst in Hainen, die in Palästina grossentheils aus Terebinthen und Eichen bestehen, und in Gärten, die von jenen wenig verschieden sind, zu notorisch erwiesen, als dass noch viele Worte darüber gemacht werden dürften. Man vergleiche nur Stellen wie C. 57, 5. 65, 3. 66,17. 2Kön. 16, 4. Mich. 1, 5. u. s. w.

V. 30. Die Erwähnung der Terebinthen und Gärten giebt dem Propheten nun zugleich das Bild der Art und Weise, wie die Frevler und Götzendiener umkommen wer-

31. Und es wird werden der Mächtige zu Werg
Und sein Werk zum Funken,
So dass Beide brennen zusammen
Und Niemand löscht.

den. Das Laub der sonst immer grünen Terebinthe welkt nemlich nur dann, wenn sie abstirbt und also keine Schösslinge mehr treiben kann. Ebenso ist der wasserlose Garten bei der Hitze des Morgenlandes ein wüster Ort, wo jede Stätte leer ist. So soll es auch den Frevlern ergehen, *gänzlich* sollen sie ausgetilgt werden, so dass auch nicht einmal ein Stumpf und eine Wurzel übrig bleibt, die noch einen Nachwuchs haben könnte vrgl. C. 6, 13. Das *Pron. rel.* אֲשֶׁר־ ist aus dem zweiten Halbverse im ersten vor נֹבֶלֶת zu ergänzen, damit es dem עָלֶיהָ die nöthige relative Bedeutung giebt. —

V. 31. Der Prophet fährt in der Beschreibung des Unterganges der Frevler fort, und wählt hierzu ein neues Bild. Bei demselben ist nicht zu übersehen, wie scharf und richtig Jesaja die Idee der gerechten Vergeltung fasst. Das zum Thäter zurückkehrende Böse nemlich, was er vollbracht hat, ist eigentlich die Strafe, welche den Bösen treffen soll. Und so lässt hier der Prophet das gethane Böse zum Funken oder Feuer überhaupt werden, welches den Mächtigen, der es vollführt, wie Werg verzehrt. S. z. C. 5, 24. חָסֹן *der Starke*, *Mächtige* wird von *Hitzig* übersetzt *der Gewaltthätige*, was im Worte an sich nicht liegt und von ihm wohl nur gewählt ist, weil bei der bedrängten Lage, in welcher er sich Jerusalem denken muss, von Mächtigen und Gewaltigen in demselben füglich nicht die Rede sein kann. —

Dritte Weissagung.

Cap. 2, 1—4, 6.

Zweite Straf-, Droh- und Trostrede während der Regierung Jotham's.

(c. 750 v. Chr.)

Jesaja beginnt mit einer grossartigen Verheissung einer vollendeten sittlichpolitischen Theokratie oder eines Gottes-Staates in seinem weitesten Umfange, und stellt darin gleichsam seinen Text oder sein Thema für diese Weissagung auf (C. 2, 2—4.). Sodann folgt die Bearbeitung dieses Textes (C. 2, 5—4, 1.), indem Jes. nach einer kurzen Aufforderung seiner Stammesgenossen, einen so herrlichen Zustand verwirklichen zu helfen (V. 5.), das einem solchen Streben ganz entgegengesetzte Treiben schildert (V. 6—9.), aber demselben auch ein ganz unerwartetes Ende verkündet (V. 10—21.). Darum wolle man sich nicht auf Menschen verlassen, der Ruin des Staates sei unvermeidlich, doch den Gerechten werde es zuletzt gut gehen (C. 2, 22—3, 11.). Jetzt geht Jes. mehr ins Detail ein und drohet zuerst den Obern wegen ihrer Bedrückung und Zu-Grunde-Richtung des Volkes und sodann den Frauen wegen ihrer Eitelkeit und Prunksucht mit dem strengen Gerichte Gottes (C. 3, 12—4, 1.). Den Schluss bildet wieder der Trost einer messianischen Zeit, indem nach Vollziehung des Strafgerichtes ein neues Geschlecht erblühen werde, das einen Schmuck und eine Zierde an seinen Vorgesetzten haben, selber aber heilig und rein sein und sich des vollständigsten Schutzes von Seiten Jehova's erfreuen werde (V. 2—6.), so dass auf diese Weise der Schluss in den Anfang zurückkehrt und die ganze Weissagung in sich vollkommen abgerundet ist. —

Bei Bestimmung der Abfassungszeit dieses Orakels sind folgende vier Punkte zu beachten: 1) Die völlige Allgemeinheit der Darstellung, so dass auch hier noch kein politisches Ereigniss berücksichtigt ist und das Ganze nur als eine Wiederholung und weitere Ausführung der beiden ersten Orakel erscheint. 2) Der immermehr um sich greifende Götzendienst und die damit verbundene Zunahme der Demoralisation. 3) Der übertriebene Luxus und die üppige Prunksucht der Frauen. 4) Der militairische Zustand des Reiches. Dieses Vierfache, das in dieser Weissagung unverkennbar ist, zusammengenommen passt nur auf die Zeit Jotham's, welche, aus einzelnen Andeutungen im Orakel selbst und aus der langsamen Folge ganz vollständiger und kunstgerechter Weissagungen zu schliessen, nur seine letzte Regierungszeit sein kann, so dass wir diese Weissagung unbedenklich in das Decennium von 753—743 v. Chr. versetzen können. Denn unter *Ahas*, in dessen Zeit *Gesenius* und *Hitzig* dieses Orakel setzen, kann dasselbe schon deshalb nicht verfasst worden sein, weil dieser schwache Götzendiener ganz unkriegerisch war und die von seinem Vater ererbte Kriegsmacht gleich zu Anfange seiner Regierung beim Einfalle der Syrer und Israeliten verlor (2 Chron. 18, 5.), sich sogleich auf eine Belagerung Jerusalems gefasst machte (vrgl. Jes. 7, 3.) und die Assyrier zu Hülfe rief, ohne dass fernerhin auch nur die leiseste Spur von einem jüdischen Kriegsheere sich zeigt, auf das doch C. 2, 7. offenbar Rücksicht genommen wird. *Jotham* dagegen schlug die Ammoniter und hatte ohne Zweifel beständig ein Heer auf den Beinen, da der Bau von Festungen und seine mehrfachen Kriege (2 Chron. 27, 4. 7.) solches nothwendig voraussetzen lassen. Hiermit stimmt nun ganz vortrefflich in dieser Weissagung C. 2, 7., wo *Hitzig* die Rosse und Wagen vergeblich als ein blosses Zeichen von Prunksucht bei den Grossen ansieht und dieselben somit für blosse Spatzierwagen und Reitpferde im Frieden erklärt, denn es folgt gleich darauf V. 15. die Erwähnung von Thürmen und Festungen, C. 3, 2. ist von Helden und Kriegsleuten und C. 3, 3. von den Hauptleuten die Rede. Das passt alles

nur, wenn ein vorhandenes Heer gedacht wird, wie es *Ahas* nicht gehabt haben kann, *Jotham* aber gehabt haben muss. Ferner behauptet *Hitzig*: „Jotham war Jehovadiener, und keineswegs nothwendig den Götzen opferte 2 Kön. 15, 35. unter ihm das Volk auf den Höhen." Aber man darf nur einmal die Stelle 2 Kön. 15, 35. unbefangen durchlesen, ihre Verbindung mit dem vorhergehenden Verse durch רַק, *nur*, einigermassen beachten und an die Worte וְעֹד הָעָם מַשְׁחִיתִים in 2 Chron. 27, 2. denken, um auch keinen Augenblick zu zweifeln, dass Götzendienst unter Jotham statt gefunden haben müsse, wenn auch er selber sich zum Jehovacultus bekannte. Was übrigens Jotham für ein „Jehovadiener" war, das könnte man schon von seinem Sohne und Nachfolger abnehmen, da Ahas so dem Götzendienste ergeben war, dass er seinen eigenen Sohn dem Moloch schlachtete. 2 Kön. 16, 3. Es dürfte auch überhaupt in dieser ganzen Periode nicht leicht eine Zeit sich nachweisen lassen, in der nicht wenigstens zum Theil auch Götzendienst neben dem Jehovacultus getrieben wurde.

Or. III. Cap. 2, 1—4, 6.

1. Der Ausspruch, welchen geschaut Jesaja, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem:

V. 1. Auch diese Ueberschrift rührt nicht von Jesaja, sondern von einem spätern Diaskeuasten her, der sich in den Ueberschriften fast regelmässig der Wörter חָזָה, חָזוֹן und ähnlicher bedient, während die Propheten selber vorzugsweise רָאָה gebrauchen und ihre Ueberschriften ganz anders abfassen. Vrgl. z. B. Jes. 9, 7.

V. 2—4. Diese drei Verse kommen mit geringer Veränderung auch noch bei Micha 4, 1—3. vor, was zu den mannigfaltigsten Vermuthungen Anlass gegeben hat. *Beck-*

2. Und es wird geschehn am Ende der Tage,
Dass gegründet ist der Berg des Hauses Jehova's auf dem Gipfel der Berge,

haus (ü. Integr. der proph. Schr. S. 64—77.) ist der einzige, welcher diese Stelle bei Jesaja für das Original hält; *J. D. Michaelis* und *Gesenius* dagegen sehen sie bei Micha als ursprünglich an, desgleichen *Eichhorn*, *Justi* und *Credner*, welche sie überdiess bei Jes. für eine Glosse halten; *Koppe*, *Rosenmüller* und *Hitzig* sprechen sie beiden Propheten ab und nehmen einen ganz andern Verfasser an, und *Paulus* endlich will die ganze Sache als unlösbar unentschieden lassen. Dieses müsste auch von jedem andern Erklärer geschehen, wenn nicht der ganze Zusammenhang, in welchem diese Worte bei Micha vorkommen, und die ganze Art und Weise, wie sie bei ihm noch einzelne andere Ausdrücke enthalten, dafür zeugen, dass sie bei ihm ursprünglich sind. Die ursprüngliche Gestalt dieses Abschnitts bei Micha erkennt auch *Hitzig* an, will ihn aber gleichwohl dem Joel zuschreiben, was schon darum nicht angeht, weil Joel (s. d. Gesch. d. hebr. Proph. in der Einl.) erst zur Zeit Hiskia's aufgetreten sein kann. Micha tritt nun zwar auch erst etwas später als Jesaja auf, nemlich unter Jotham, aber dieses stimmt gerade zur Abfassungszeit dieses dritten Jesajanischen Orakels und ausserdem scheint es fast eine Sitte gewesen zu sein, dass ältere Propheten ausgezeichnete Orakelaussprüche ihrer jüngern Zeitgenossen acceptirten und weiter gestalteten, wie das auch mit dem Orakel Obadja's von Seiten Jeremia's geschah. —

V. 2. Mit dem Gedanken, dass zuletzt (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) die sittlichreligiöse Wahrheit siegen und allgemeine Anerkennung, allgemeine Geltung finden werde, ist der Gedanke eines allgemeinen Friedens zugleich mitgegeben. Beide Gedanken erzeugen sich als die bestimmteste Zuversicht und süsseste Hoffnung in jedem edlern, frommen Gemüthe, das die heilige Macht der ewigen Wahrheit kennt und an einen

Und erhaben ist über die Hügel,
Und zu ihm strömen alle Nationen.

lebendigen Gott als Regierer der Welt glaubt, mit innerer Nothwendigkeit, und daher finden wir sie auch bei den Propheten so oft wiederkehren, nur sind sie bei ihnen nationalisirt und erscheinen daher immer in inniger Beziehung zu Jerusalem und dem jüdischen Staate, was *Hengstenb.* zum grossen Nachtheil der biblischen Wahrheit nicht anerkennen will. — וְהָיָה kommt ganz gleichbedeutend mit וַיְהִי z. B. C. 22, 7. vor und geht hier, wie das Folgende zeigt, auf die Zukunft. Das וְ ist bei *Micha* eine *particula adversativa*, denn im Gegensatz zu der C. 3, 12. geweissagten Zerstörung Jerusalems verkündigt der Prophet unmittelbar darauf die herrlichste Zukunft in später Folgezeit. Es weiset also schon dieses וְ bei Jesaja zu Anfange ganz allein darauf hin, dass hier ein Abschnitt ausser seinem Zusammenhange angeführt wird. — בְּאַחֲרִית hat zum Gegensatze בְּרֵאשִׁית 1 Mos. 1, 1. Die Schöpfung der materiellen Welt hat den Anfang dieser Zeit gemacht, die vollendete Harmonie der Geister in Tugend und Seligkeit wird ihr Ende sein. Der Begriff der gegenwärtigen Zeitlichkeit ist hier noch besonders hervorgehoben durch הַיָּמִים, um dadurch zugleich eine neue Zeitordnung nach dieser anzukündigen. נָכוֹן steht bei *Micha* erst nach יְהוָה und bezeichnet hier wie dort zugleich das Feste und Unerschütterliche des Gegründetseins, wodurch es sich von נוֹסָד, *gegründet* im Allgemeinen, unterscheidet. — הַר בֵּית־יְהוָה ist streng genommen nur der Moria, doch versteht der Prophet darunter gewiss den ganzen Zionshügel, dessen einer Theil jener Moria war. Nach נִשָּׂא steht bei *Micha* noch הוּא, was im Grunde überflüssig ist und daher von Jesaja ausgelassen wurde. Für כָּל־הַגּוֹיִם hat *Micha* hier עַמִּים, wie denn auch in den beiden folgenden Versen Jesaja גּוֹיִם hat, wo Micha עַמִּים hat und umgekehrt, so dass solches fast absichtlich geschehen zu sein scheint. Was nun neben dem Wortsinne den eigentlichen Gedanken in diesem Verse betrifft, so kann man

3. Und kommen werden viele Völker und sprechen:
„Kommt und lasst uns hinaufziehn zum Berge Jehova's,
Zum Hause des Gottes Jakobs,

zweifelhaft sein, ob der Prophet nicht wirklich eine solche Veränderung in der Lage der Berge, wie er sie angiebt, gemeint habe, da auch sonst grosse Naturveränderungen von den Propheten an das Ende der Tage verlegt werden z. B. Joel 3, 3. 4. und der Berg Zion im Verhältniss zu den übrigen Gebirgen immer etwas winzig sich ausnahm und seiner Erwählung zum Sitze Jehova's wenig entsprach, vrgl. Ps. 68, 16. 17.; denn nur die höchsten Berge galten für den Lieblingsaufenthalt der Gottheit und Ezechiel sieht wirklich (40, 2.) den Berg der Gottesstadt erhöht, auch spricht Jesaja in C. 2, 14. von einer Erhabenheit Jehova's über alle hohen Berge und über alle erhabenen Hügel, so dass also die wörtliche Auffassung dieses Verses, wie ihn schon *Michaelis* verstanden wissen will, gar nicht so ohne Weiteres von der Hand zu weisen ist, und man wohl am Besten das Physische hier als Ausdruck des Moralischen, oder die wirkliche locale Erhöhung als die entsprechende Bezeichnung der sittlichreligiösen Bedeutung des Berges Zion betrachtet. Das Verbum נָהַר passt hier sehr gut zum Worte גּוֹיִם von גָּוָה *fliessen*, *zusammenfliessen*, so dass damit Völker bezeichnet werden, die noch keine so bestimmte kirchlichbürgerliche Einrichtung, wie etwa die Hebräer, hatten, daher diese vorzugsweise als עָם und nur strafend wie Jes. 1, 4. als גּוֹי bezeichnet werden, obschon die biblischen Schriftsteller synonyme Ausdrücke nicht immer genau auseinander halten. Für אֵלָיו hat Micha עָלָיו zu ihm *hinauf*. —

V. 3. Die Absicht und der Zweck, warum die Völker zum Berge Zion wallen werden, ist, sich belehren zu lassen über die Gebote und den Willen Jehova's, welches nur

Dass er uns lehre von seinen Wegen,
Und wir wandeln auf seinen Pfaden;
Denn von Zion wird ausgehn Belehrung,
Und das Wort Jehova's von Jerusalem.
4. Und er wird Schiedsrichter sein zwischen den Nationen
Und zurechte weisen viele Völker,
So dass sie schmieden ihre Schwerdter zu Hakken
Und ihre Speere zu Winzermessern;

von da aus geschehen kann, wo Jehova selbst sich aufhält und wandelt. Daher steht מִדְּרָכָיו, welches zunächst ganz local zu verstehen ist, und ebenso das folgende בְּאֹרְחֹתָיו, wie die Höhenbezeichnung V. 2., sodann aber auch ebenso in der geistigen Beziehung aufgefasst werden muss. Es passt dieses sehr schön auf den Erlöser, der überall, wo er ging und stand, Worte des ewigen Lebens verkündete, wie denn auch seine Aeusserung: *ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν* (Joh. 4, 22.) ganz dem Sinne der folgenden Worte כִּי מִצִּיּוֹן וגו׳ entspricht. — Diese letzten Worte von כִּי an sind übrigens nicht mehr Worte der Völker sondern des Propheten. Das Ausgehen der Lehre und des Wortes Jehova's von Jerusalem aus muss mittelbar gedacht werden, durch seine Priester und Propheten soll es veranlasst werden, wie es durch Christum und seine Jünger geschehen ist.

V. 4. Dann wird Jehova zugleich seine richterliche und strafende Thätigkeit über die Völker ausüben, und sie werden in Folge dessen alle Lust und Neigung zum Kriege so verlieren, dass sie die Waffen des Krieges in Werkzeuge des Friedens verwandeln, und aller Krieg ein Ende hat. שָׁפַט ist hier *Schiedsrichter sein* und הוֹכִיחַ heisst *zurechtweisen*, Jemandem etwas als Recht oder Unrecht vorhalten und darthun, was zugleich mehr oder weniger mit einer

Nicht mehr wird erheben Volk gegen Volk das Schwerdt
Noch werden sie lernen den Krieg.

* *
*

Rüge verbunden ist. Auffallend ist, dass hier wie schon V. 3. רַבִּים bei עַמִּים steht, während V. 2. כָּל־הַגּוֹיִם gesagt ist. Indessen wird diese Gesammtheit nur als zukünftig gedacht, und wird daher, auf die Gegenwart bezogen, bloss zur Vielheit, indem einige von den Völkern der Gegenwart als dem Untergange und dem Verderben verfallen betrachtet werden. ***Hitzig*** übersetzt das רַבִּים das erste Mal durch „viele" das andere Mal durch „grosse", als ob der Hebräer für den Begriff *gross* gar kein Wort hat, oder *gross* und *viel* nicht wesentlich verschieden ist. Aus dem Folgenden geht nun hervor, dass das הוֹכִיחַ sich hier auf den Krieg oder den Streit überhaupt bezieht, denn nicht nur als die Folge der schiedsrichterlichen Anordnung und Bestimmung der Rechtsverhältnisse unter den Völkern, sondern auch als die Wirkung der gehörigen Zurechtweisung wegen des Missfälligen und Hässlichen alles Streites ist das Folgende zu fassen; denn wie aller und jeder Streit, so missfällt auch der Krieg und zwar um so mehr, je grösser, heftiger und umfassender in ihm der Streit ist. Daher heisst es von Jehova: בִּזַּר עַמִּים (אֲשֶׁר) קְרָבוֹת יֶחְפָּצוּ Ps. 68, 31. חֶרֶב das *Schwerdt* und חֲנִית die *Lanze* werden hier nur als die Hauptwaffen genannt, so dass die übrigen von einer ähnlichen Verwandlung nicht ausgeschlossen sind. Ebenso stehen hier אֵת, was die *Vulg.* richtig durch *ligo* wiedergiebt, und מַזְמֵרָה, von זָמַר, *amputavit*, mit dem מ *instrumentale* gebildet, nur als die Hauptwerkzeuge des Getraide- und Weinbaues. Fehlen die Waffen und der Sinn zum Kriege, dann kann natürlich auch von keiner *Waffenübung* (לָמַד מִלְחָמָה), die auch bei den Hebräern stattfand (Richt. 3, 2. 1 Sam. 20, 20. u. s. w. vrgl. *Jahn* Arch. II, 2. §. 231.), mehr die Rede sein. Mit dieser Folge des

5. Haus Jakob's, kommt!
Und lasst uns wandeln im Lichte Jehova's.
6. Doch du hast verlassen dein Volk,
Das Haus Jakob's;

Erstern schliesst das ideale Bild, welches den Propheten so begeistert hat, dass er unmittelbar darauf

V. 5. sich an das Volk wendet und dasselbe zur Verwirklichung dieser schönen und seligen Zeit auffordert. אוֹר יְהוָה, *Licht Jehova's*, ist identisch mit רוּחַ יְהוָה, *Geist Jehova's* (vrgl. C. 11, 2. 32, 15.), der hier als *Licht* bezeichnet wird, um ihn in seiner Reinheit, Schönheit und Seligkeit darzustellen.

V. 6. Kaum hatte sich Jesaja an sein Volk gewendet und ein paar Worte an dasselbe gerichtet, so wird er sich auch sofort des unendlichen Abstandes der Wirklichkeit vom Ideal bewusst, so dass er alsbald sich wieder abwendet und seinen Blick zu Jehova erhebt, der sein Volk um seiner Entartung und Untreue willen verlassen, verstossen haben müsse, denn nur daraus ist die tiefe Versunkenheit und Verderbniss erklärlich, welche den grellsten Contrast zu dem bildet, wozu Jes. in V. 5. unwillkürlich aufforderte. כִּי giebt daher hier nicht einen Grund des Vorigen, sondern einen Gegensatz zu demselben an. — בֵּית יַעֲקֹב ist hier wie V. 5. das jüdische Volk, also identisch mit עַמְּךָ, was einige Erklärer von jenem בֵּית י׳ haben unterscheiden wollen. — קֶדֶם, *was vorn ist*, kann sowohl auf die Zeit bezogen werden, und bezeichnet dann die *Vergangenheit*, oder auf den Raum, und steht dann für die *Ostgegend*, den *Orient*. So hier, wo es das Morgenland, und zwar das Palästina zunächst gelegene bedeutet. Das Land, die Gegend aber steht hier für die daselbst herrschende religiöse Sitte d. i. für den daselbst üblichen Götzendienst. — עֹנֵן oder מְעוֹנֵן (5 Mos. 18, 10. 2 Kön. 21, 6.) ist ein solcher, der aus den Wolken (עֲנָנִים) erkennt, oder vielmehr erkennen will, was geschehen wird und was zu thun sei. „Denn der

Denn sie sind voll des Morgenlandes
Und der Wolkenschauer gleich den Philistern,
Und verbünden sich mit den Ausländern.

Morgenländer betrachtet die Wolken mit einem ganz besondern Interesse und erkennet in ihnen wunderbare Gestalten und Physiognomien, wie am Deutlichsten die persische Romantik lehrt." *Umbreit* zu Hiob 38, 36. Demnach erscheint schon der Prophet *Elija* als ein Wolkenkundiger, denn er begiebt sich mit seinem Schüler auf den Carmel und schickt denselben auf die Wolkenschau. Endlich bringt er ihm die Nachricht, dass aus dem Meere eine kleine Wolke von der Grösse einer Handfläche sich erhebe, auf welches Zeichen der Prophet dem Könige Ahab baldigen Regen voraussagte (1 Kön. 18, 42—45.). Das Meer spielt nach dieser Stelle, wie es scheint, eine Hauptrolle, und da das Land der Philister am Mittelmeere lag, so mogten dergleichen Beobachtungen bei ihnen vorzugsweise üblich sein, besonders in Beziehung auf die Schifffahrt und den Landbau (vrgl. Pred. Sal. 11, 4.), dann aber auch wohl in vielen andern Beziehungen, so dass die Wolkenschauer sehr zahlreich waren, um allen Erkundigungen nach dem, was zu thun oder zu lassen, was zu hoffen oder zu befürchten sei, hinlänglich zu genügen. Dieses Unwesen rügt nun Jes. hier, da es dem lebendigen Vertrauen auf Jehova zuwider war, ohne dass er damit alle und jede Beobachtung dieser Art geradezu als gottlos verwerfen wollte. — Die Ableitung von עַיִן, *Auge*, welche nach dem Arabischen unter עֹנֵן und מְעוֹנֵן einen *Bezauberer durch das Auge* verstehen liesse, scheint weniger angemessen zu sein. Ueber die Philister s. z. C. 14, 29. Dass bei ihnen Wahrsagerei und Zauberei sehr im Schwange war, scheinen auch andere Stellen z. B. 2 Kön. 1, 2 ff. 1 Sam. 6, 2. zu bestätigen. — יַלְדֵי נָכְרִים steht gleichbedeutend mit dem gewöhnlichen Ausdrucke בְּנֵי־נֵכָר zur Bezeichnung der *Ausländer*, deren Herkunft unbekannt ist und die dadurch specifisch verschieden sind von

7. Und voll ist sein Land von Silber und Gold,
So dass kein Ende seinen Schätzen;

den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, die ihren Stammbaum haben und dadurch alle andern Völker an Würde und Ansehn übertreffen. הִשְׂפִּיק mit zu ergänzendem כַּף bezeichnet das ***Schlagen in die Hand Jemandes*** als Zeichen der Zusicherung, der Bürgschaft, der Vertraulichkeit, so dass mit diesem Ausdrucke sowohl auf den Handel und Wandel mit Ausländern, als auch auf den nähern, sich hingebenden Umgang mit ihnen hingewiesen wird. Es geschieht aber solches als Vorwurf, indem ein solcher Umgang mit einer gänzlichen Verläugnung des höhern Selbstgefühls verbunden erschien, und Jes. doch seinem Volke ein solches edleres Selbstgefühl zur Pflicht machte. Vergl. Röm. 12, 2. —

V. 7. An den gerügten Umgang mit den Ausländern schliesst sich die Ueberfüllung des Landes mit dem ungerechten Mammon enge an, da mit seiner Vermehrung die Habsucht, Genusssucht, Ungerechtigkeit nur noch wächst. Unter Jotham nemlich konnte leicht der jüdische Handel in so hohem Grade blühen, dass sich dadurch das edle Metall sehr anhäufte. Denn abgesehen von dem Caravanenhandel, der schon von *Amazia* (838—811 v. Chr.) durch die Gewinnung der edomitischen Hauptstadt Sela oder Petra grossentheils erworben wurde, hatte *Usia* durch den Wiederaufbau der edomitischen Hafenstadt Elath am rothen Meere auch den jüdischen Seehandel, der zu Salomo's Zeiten schon so einträglich war, wieder in Gang gebracht. Dazu kam noch der Tribut der unterworfenen Völker, wie der von den Ammonitern. Dieser Zustand hörte aber unter *Ahas* auf, da die Edomiter abfielen, die Israeliten in Verbindung mit den Syrern ins Land fielen und zuletzt noch ein Tribut an Tiglat-Pilesar gezahlt werden musste (2 Kön. 16, 8.). Unter solchen Umständen konnte Jes. wohl keine Veranlassung haben, sich über die Menge von Silber und Gold zu beschweren, so dass man also auch hieraus ersieht, wie dieses Orakel nicht unter Ahas, son-

**Und voll ist sein Land von Rossen,
So dass kein Ende seinen Wagen.**

dern nur unter Jotham verfasst sein könne. Hierzu kommt nun noch die zweite Vershälfte, in welcher offenbar auf ein kriegerisches Getreibe hingewiesen wird. Denn zum gewöhnlichen Gebrauch in Friedenszeiten diente ausser dem Kameele vorzugsweise der Esel als Reitthier (s. z. Or. II, 3.), das Pferd war den Hebräern ursprünglich ganz fremd und kam erst unter David und Salomo in Gebrauch, diente jedoch nur im Kriege zur Formirung einer Reiterei. Daher heisst es Sprüchw. 21, 31. סוּס מוּכָן לְיוֹם מִלְחָמָה, *ein Ross ist bestimmt für den Schlachttag*. Daher heisst Hos. 14, 4.: *wir wollen nicht mehr auf Rossen reiten* soviel, als: wir wollen dem Kriege entsagen. Ueberhaupt konnte sich der Hebräer das Pferd kaum anders, als nur als *Streitross* denken, so dass die schöne Schilderung desselben in Hiob 39, 19—25. es auch nur als Streitross darstellt. Vrgl. Sachar. 10, 3. So ist es denn gekommen, dass das Pferd als Symbol des Krieges, der Esel dagegen als Symbol des Friedens galt. Sachar. 9, 9. Matth. 21, 7. Vrgl. *Jahn's* Archäol. I, 1. §. 59. Das Wort סוס selber wird für nichthebräisch gehalten, denn *J. D. Michaelis* (Mos. Recht. III, S. 354. 355.) leitet es aus dem Persischen her. Vrgl. *v. Bohlen's* Genesis S. 425. 426. — Wie nun die סוּסִים *Streitrosse* sind, so sind die מַרְכָּבוֹת hier *Streitwagen*, wie das schon die Verbindung mit den ersteren zeigt, denn mit der Reiterei waren im höhern Alterthume auch immer Streitwagen verbunden, so dass dieselben so alt sind, wie die Reiterei. 2 Mos. 14, 6. 7. 9. 23. 25. 26. 28. 15, 1. 5 Mos. 20, 1. Ps. 20, 8. Hagg. 2, 23. u. s. w. Salomo hatte bei seiner Reiterei von 12000 Mann auch 1400 Kriegswagen, die theils in besondern Städten, theils zu Jerusalem einquartirt waren. 1 Kön. 10, 26. 2 Chron. 1, 14. Seit dieser Zeit waren diese Wagen bei den Hebräern so gebräuchlich, dass sie 2 Kön. 2, 12. 13, 4. als ein Bild des mächtigen Schutzes Jehova's gebraucht werden. Wie diese Streitwagen ausgesehen haben, wird nirgends in der Bibel angegeben, sie hatten aber wohl

8. Und voll ist sein Land von Götzen;
Das Werk ihrer Hände verehren sie,
Das, was ihre Finger gemacht.
9. Aber gebeugt wird werden der Mensch
Und erniedrigt der Mann,
Denn du kannst es ihnen nicht vergeben.

wie alle Wagen des Alterthums nur zwei Räder, und da sie öfter z. B. Jes. 17, 16. 18. Richt. 1, 19. רֶכֶב בַּרְזֶל *eiserne Wagen* genannt werden, so müssen sie stark mit Eisen beschlagen und vielleicht wie die persischen mit Sensen versehen gewesen sein. *Jahn's* Arch. II, 2. §. 230. —

V. 8. Eine Hauptfolge des nähern Umganges mit den heidnischen Ausländern war der Götzendienst, daher Jesaja nach Erwähnung jenes alsbald auch auf diesen zu sprechen kommt. Die Götzen heissen אֱלִילִים die *Nichtigen,* in so fern sie eine blosse Fiction sind und aller Realität entbehren, wodurch sie einen schroffen Gegensatz zu יְהוָֹה dem wahrhaft Seienden und allein wahren Gott bilden. In dieser ihrer Nichtigkeit werden sie öfter besonders dargestellt. So gleich in den folgenden Worten hier, indem sie als Menschenwerk und Fingerarbeit bezeichnet werden. Vrgl. C. 40, 19. 20. 44, 10—20. 46, 6—8. u. s. w.

V. 9. Der Sinn dieses Verses ergiebt sich mit vollkommener Deutlichkeit aus C. 5, 15. Um diesen Gedanken der künftigen Demüthigung des Menschen recht nachdrücklich hervorzuheben, wiederholt Jes. ihn noch einmal mit andern Ausdrücken, denn zwischen אָדָם und אִישׁ ist hier ebenso wenig als zwischen יִשַּׁח und יִשְׁפַּל ein Unterschied. Eine solche Demüthigung des Menschen ist unerlasslich wegen seiner tiefen Verschuldung gegen Gott, der sich nicht von seinen Geschöpfen, den armseligen und ohnmächtigen Menschenkindern, in ihrer Hoffart immer verachten lassen kann. Daher ist ein solches Majestätsverbrechen gegen Gott unverzeihlich und darf von Gott selber nicht vergeben werden. Diese mora-

10\. Verkriech dich in die Felsen und verbirg dich im Staube,
Vor dem Schrecken Jehova's und vor der Hoheit seiner Majestät.

lische Unmöglichkeit wird hier recht apodictisch bezeichnet durch das אַל mit dem *Aor.* II., um das *Nicht-Sollen*, *Nicht-Dürfen* recht bemerklich zu machen. Es ist also אַל תִּשָּׂא so viel, als מִשֵּׂאת (s. מִנְּשֹׂא) חָלִילָה לְּךָ, *es sei ferne von dir u. s. w.* vrgl. 1 Mos. 18, 25. Aus dieser freien und kühnen Redeweise wolle man erkennen, wie die Propheten Gott von dem, was recht und angemessen, bestimmt sein lassen, so dass von einer Macht und Willkühr, die sich auch wohl gegen das, was recht ist, auflehnen oder überhaupt dagegen verstossen könnte, bei Gott nach prophetischer Denkweise nicht die Rede sein kann. Anders dagegen *Spinoza* und seine Freunde. s. *Princ. eth. praefat.* S. 2. Anm. 2.

V. 10. Die innere Unmöglichkeit, dass einem solchen Unwesen von Hoffart, Uebermuth und Götzendienst könne vergeben, gewillfahrt werden, leitet den Blick des Propheten in die Zeit hinüber, in welcher dem allen ein Ende gemacht werden und Jehova sich und seiner alleinigen Hoheit, die eine rein sittliche ist (C. 5, 16.), Geltung und Anerkennung verschaffen wird. Diese Zeit ist dem Propheten so gewiss und so nahe, dass er schon jetzt das als Befehl und Aufforderung darstellt, was in ihr gewiss geschehen wird und geschehen muss. Der eigentliche Sinn ist also: Ja! verkriechen wirst du dich müssen in die Felsen und verbergen in den Staub u. s. w. בּוֹא steht hier in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung *inire*, *introire*, *intrare* und hat zum Gegensatz יָצָא *exivit*, *prodiit*. Daher werden beide auch von der Sonne gebraucht, so dass dieses ihren Aufgang (Ausgang aus dem Ocean), jenes ihren Untergang (Eingang in den O.) bezeichnet. — הִטָּמֵן, so wie בּוֹא, hier für etwas anderes als den Imperativ zu nehmen, ist zum Wenigsten ganz grundlos. — פַּחַד steht hier wie öfter objectiv von dem Schrecken, der von

11. Des Menschen stolze Augen werden sich senken,
Und sich beugen die Hoheit der Sterblichen,
Dass erhaben ist Jehova allein an jenem Tage.
12. Denn ein Tag ist dem Ewigen der Heerschaaren
Ueber alles Stolze und Hohe,

Jemandem ausgeht, vor ihm gleichsam einhergeht, und wird durch das מִפְּנֵי sogar gewissermassen personificirt. —

V. 11. Der vorige Vers wird weiter ausgeführt, so dass dieser ihm coordinirt ist. Ein solcher Wechsel der Formen, wie hier der Uebergang vom Imperativ zum ersten Aoristus darf im Hebräischen nicht auffallen, da hier die Sprachfreiheit so gross ist, wie sonst nirgends. Aus demselben Grunde steht auch der *Sing.* שָׁפֵל statt des *Plur.*, da es eigentlich zu עֵינֵי gehört, aber gleichwohl sich nach dem zunächst stehenden Namen אָדָם gerichtet hat. Ein sehr auffallendes Beispiel dieser Constructionsweise ist 1 Sam. 2, 4.: קֶשֶׁת גִּבֹּרִים חַתִּים *der Bogen der Helden wird zerbrochen.* S. *Gesen.* Lehrgeb. S. 721. אֲנָשִׁים und אָדָם bezeichnen hier den Menschen von seiner niedern Seite, von Seiten seiner Eitelkeit, Ohnmacht und Sünde, so dass er bei allem Sinnenprunk und Hoheitsschein in dieser Beziehung nur Täuschung und Lüge ist, die zu ihrer Zeit auch als solche kund werden und vergehen wird. יְהוָֹה dagegen steht hier als der Inbegriff und Repräsentant wahrer Kraft und Grösse, ewiger Reinheit und Heiligkeit.

V. 12. Dass solches, wie es V. 10 und 11. angiebt, wirklich eintreten werde und geschehen müsse, hat seinen Grund darin, dass es eine Zeit giebt und geben muss, in der das Göttliche sich über das Irdische geltend macht und die Herrschaft der Unwahrheit, des blossen Scheins aufhört. In unwürdiger und eingewurzelter Demuth und Unterwürfigkeit

Und über alles Erhabene, dass es erniedrigt
werde.
13. Und über alle Cedern Libanons,

den Grund dieser und ähnlicher Schilderungen finden wollen, ist gänzlicher Missverstand, denn die biblischen Schriftsteller zeigen nicht nur an vielen Stellen deutlich, ein wie hohes Bewusstsein sie von sich selbst hatten, sondern auch wie sie die Hoheit und Würde des Menschen richtig erkannten. Vrgl. C. 32, 15. 16. Ps. 8, 6. יוֹם ist immer in Verbindung mit יְהוָה so viel, als יוֹם פְּקֻדָּה *Tag des Lohnes* Jes. 10, 3. oder יוֹם נָקָם *Tag der Rache*, und bezeichnet nicht einen Zeitraum von 24 Stunden, sondern überhaupt den ganzen Zeitraum, in welchem den Ideen des Rechts und der Billigkeit vollkommen genügt werden wird. In demselben Sinne wird Jes. 34, 8. שְׁנַת שִׁלּוּמִים *Jahr der Vergeltung* und Jer. 51, 6. geradezu עֵת נְקָמָה *Zeit der Rache* gesagt. —

V. 13. Es ist eine Eigenthümlichkeit der biblischen Schriftsteller, die Natur und das Menschenleben in der innigsten Beziehung zu einander zu denken. Was daher den einen Theil betrifft, geht auch den andern an, beide haben ein gemeinsames Schicksal, und grosse Veränderungen im Menschenleben erstrecken sich auch auf die Natur. 1 Mos. 3, 17. 18. Jes. 5, 10. 13, 9. 10. 24, 6. 7. 30, 25. 26. 34, 4. 42, 15. Jer. 4, 23—28. Ezech. 32, 7. 8. Hos. 4, 3. Zeph. 1, 3. Mich. 1, 4. Nah. 1, 4. 5. Joel 3, 4. 20. Matth. 24, 9. Marc. 13, 24. 25. Luc. 21, 25. Röm. 8, 19—21. Dieser Ansicht zufolge ergeht das Gericht, von dem hier die Rede ist, und durch welches Jehova's Grösse und Hoheit in ihrer Ueberlegenheit über das Erhabenste und Kräftigste in der Natur- und Menschenwelt erscheinen wird, auch über *die Cedern Libanon's* und *die Eichen Basan's*. Die ersteren, welche zu den Nadelhölzern gehören, waren im ganzen Alterthume und seit uralter Zeit wegen ihrer gigantischen Grösse und majestätischen Pracht berühmt, so dass sie auch hier vom Propheten vorzugsweise הָרָמִים und הַנִּשָּׂאִים genannt werden. *Fisk* (*Memoir of the*

Die hohen und erhabenen,
Und über alle Eichen Basans.

***Rev. Pliny Fisk late Missionary to Palestine. Edinburgh*, 1828.** Ein deutscher Auszug daraus im Baseler Missionsmagazin von 1830.) sagt: „Wir massen eine Zahl Bäume. Der Stamm des grössten hatte etwa 40 Fuss im Umfange, 6 bis 8 andere sind auch sehr gross. Wir massen die Höhe zweier Bäume nach dem Schatten und fanden sie beide ungefähr 90 Fuss hoch." *Maundrell* (*A journey from Aleppo to Jerusalem at easter* 1697. Sechste Ausgabe Oxford 1740. Deutsch in *Paulus* Sammlung von Reisen in den Orient Th. 1.) fand eine Ceder von 36 Fuss 6 Zoll im Umfange, ihre Aeste waren 111 Fuss ausgebreitet. Nach *Korte* (*Jonas Kortens* Reise nach dem weiland gelobten Lande. Letzte Ausg. 1751. Ein Auszug daraus in *Paulus* Sammlung Th. 2.) war der Umfang der einen Ceder 7 Klafter 4 gute Spannen. Diese Angaben stimmen also ziemlich überein. Ausser dieser imposanten Grösse ist an ihnen noch bemerkenswerth das zierliche Ebenmass, in welchem sich ihre Aeste ausbreiten und einen Kegel bilden, so wie ihr Wohlgeruch, denn von ihren fast runden Zapfen und ihrem Stamme fliesst ein Harz, das weich und wohlriechend wie der Balsam ist. Vrgl. *Theiner* (Die zwölf kl. Proph.) zu Sachar. 11, 1. So erscheint die Ceder in der That wie eine erhabene und mächtige Königinn im Reiche der Pflanzen und *Jahn* (Bibl. Archäol. I, 1. S. 130.) macht noch ganz besonders aufmerksam auf die immer kleinern Kronen von Aesten, welche sie in mehreren leeren Abständen tragen, und man bei dem bildlichen Gebrauche mit in Betrachtung ziehen müsse. Zu allen diesem kommt aber noch die Stellung dieses königlichen Baumes nahe dem höchsten Rücken des 10000 Fuss hohen Kalksteingebirges, dessen Gipfel mit ewigem Schnee und Eis bedeckt ist, weshalb es auch nach Einigen (nach Andern, weil es aus Kalkstein besteht,) הַלְּבָנוֹן *der Weisse* oder *Weissberg* von לָבֵן *weiss sein* heisst und im Arabischen so wie im Chaldäischen *der Schneeberg* genannt wird, dessen übriger Theil aber höchst fruchtbar und anmuthig ist,

14. Und über alle hohen Berge,
Und über alle erhabenen Hügel.

so dass arabische Dichter von ihm sagen: „er trage den Winter auf seinem Haupte, auf seinen Schultern den Frühling, in seinem Schoosse den Herbst, der Sommer aber schlummere zu seinen Füssen am Mittelmeere." *K. v. Raumer* Palästina S. 27. „Nähert man sich Syrien von der Meerseite, so erblickt man schon in einer Entfernung von 30 französischen Meilen am Horizont die nebelumhüllten Gipfel des Libanon. Steigt man ans Land, so erfüllen die riesenförmigen Massen dieses Walls von Gebirgen mit Erstaunen und Ehrfurcht. So rauh, von ewigem Schnee und Eise starrend, die Höhen des Libanon sind, so herrlich fruchtbar und reizend sind die mittlern und niedrigen Regionen dieses Gebirges. Alle Reisenden sprechen mit Entzücken davon." *Theiner* zu Hos. 14, 6. „Die Aussicht von oben herab ist prächtig, und die Ansicht von unten majestätisch; daher die Hebräer alles Grosse und Herrliche mit diesem stolz emporragenden Gebirge vergleichen. Jes. 10, 34. 29, 17." *Jahn* I, 1. S. 131. Daher ist auch Jes. 35, 2. ausdrücklich von der Pracht und Herrlichkeit des Libanon, כְּבוֹד הַלְּבָנוֹן, die Rede. Wenn nun *Jowett* (*Christian researches in Syria and the holy Land. London* 1825.) über die jetzige Verödung Palästina's sich äussert: „Ein gerechter Gott hat in lang aufgeschobener Erfüllung seiner Drohungen das fruchtbare Land zur Wüste gemacht, um der Gottlosigkeit willen derer, die darin wohnten" (Raumer S. 76.), so kann man mit demselben Rechte sagen: auch über die Cedern Libanons ist ein Gericht ergangen, denn von den einst so zahlreichen Cedernwaldungen ist jetzt noch ein Wäldchen übrig, das Fisk in 15 Minuten umging, und von allen Cedern überhaupt sind jetzt nach *Stephan Schulz* (Die Leitungen des Höchsten 1771—75. 5 Bd.) nur noch 5 bis 6 alte und sehr grosse übrig. Nach *Leonhard Rauwolf*, der im 16ten Jahrh. (1573—76.) das heilige Land bereiste, gab es noch 24 alte und sehr grosse Cedern, und daraus dürfte man, wenn diese Angaben richtig sind, vielleicht schliessen, dass

15. **Und über alle hohe Thürme,**
Und über alle steile Mauern.

auch dieser irdischen Herrlichkeit ein völliges Ende bevorsteht. Jedenfalls sind die Cedern Libanons hier nicht bildlich zu verstehen, als ob der Prophet darunter „die stolzen Magnaten Jerusalems" gemeint habe, denn sonst müsste man die Ausdrücke V. 14 und 15. ebenso verstehen, was doch etwas zu viel Bombast für Jesaja ist, und zuletzt würde man doch zu unstatthaften Vermuthungen genöthigt werden. Denn nach *Hitzig* tritt der Prophet „mit V. 15., vermuthlich (!) indem er sich der Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede im Momente selber nicht klar bewusst war, aus dem Bilde in die Wirklichkeit über." Zumuthungen dieser Art hat man auch dem Propheten *Obadja* (s. meinen Comm. S. 40. 41. 61.) machen wollen. Aber wie sie dort zurückgewiesen worden, so dürfen sie auch hier nicht gestattet werden, da sie völlig grundlos sind. — בָּשָׁן, *Basan* Arab. بَثْنَةٌ *solum aequale*, *planum*, *molle*, Griech. *Βασανῖτις*, *Βασαναία*, *Βαταναία*, war ein gebirgiger Landstrich, der östlich vom Jordan gelegen, sich vom Flusse Jabbok bis zum Berge Hermon hinauf erstreckte und durch seine Viehweiden wie durch seine Eichenwälder ausgezeichnet war. Daher ausser den Eichen Basans (Ezech. 27, 6.) auch seine Stiere und Widder als die vortrefflichsten ihrer Art (5 Mos. 32, 14. Ps. 22, 13. Ezech. 39, 18.) angeführt werden. Ueber die Grenzen des alten Basan, das mit dem spätern *Batanaea* nicht gleichen Umfang hatte, s. *Raumer* S. 157 ff. Auch über diesen Landstrich also, einen der schönsten von Palästina, und seine Eichen soll das Gericht Jehova's ergehen. Vrgl. Sachar. 11, 2. Doch das jetzige *Belka*, ein Theil des alten Basan und Gilead am Jabbok, und überhaupt die Gegenden auf beiden Seiten dieses Flusses sind noch sehr schön. *Buckingham* (*Travels in Palestine, through the countries of Bashan and Gilead. London* 1821.) kam hier „durch die allerschönsten Waldgegenden, die sich nur denken lassen" und hatte in

16. Und über alle Tarsis Schiffe,
Und über alle reizende Gebilde.

Belka „eine köstliche Ansicht von Gehölzen; die volle und frische Belaubung immer grünender Bäume im Gegensatz der Schneelager, aus denen ihre Stämme hervorstiegen, war neu und auffallend." *Burckhardt* (*Travels in Syria and the holy Land. London* 1822. Deutsch: *J. C. Burckhardt's* Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgegeben von Gesenius. Weimar 1823. 2 Bd.) fand „überall einen behaglichen Schatten schöner Eichen und wilder Pistazien-Bäume." Weil die Weide in Belka weit besser ist, als sonst im ganzen südlichen Syrien, so giebt es viel Streit um den Besitz derselben. Die Beduinen pflegen zu sagen: Du kannst kein Land finden wie Belka. Die Araber von Belka haben wenige Kameele, aber grosse Heerden Kühe, Schaafe, Ziegen. Vrgl. Amos 4, 1. u. daselbst *Theiner's* Comm.

V. 14. Der Prophet erweitert seinen Blick über die ganze Natur so, dass er den 2ten Vers zugleich gewissermassen commentirt. Vrgl. Jes. 49, 11. Doch ist Palästina und seine Umgebung vorzugsweise gemeint.

V. 15. Von dem Erhabensten und Anmuthigsten in der Natur wird übergegangen zu dem Grossartigsten und Schönsten, was durch Menschenhand hervorgebracht ist. Unter diesen nahmen die Bauwerke die erste Stelle ein. Die Thürme machen nach *Hitzig* sehr passend die Brücke, doch Jesaja weiss nichts von solchem Brückenbau, der bei Jesaja 7, 14. noch einmal angebracht wird, und das parallele Glied räth nicht bloss, sondern zwingt, die Thürme hier eigentlich zu fassen, so wie ein gleicher Parallelismus zwischen V. 13. 14 und V. 15. 16. auch zu der eigentlichen Auffassung jener beiden Verse nöthigt. Auf die Bauwerke *Usia's*, der die Mauern Jerusalems mit Thürmen versah, und *Jotham's*, der die Befestigung von Jerusalem fortsetzte und auch andere Festungswerke errichtete, ist zwar mit die-

17. Und gebeugt wird die Hoffart des Menschen,
Und erniedrigt der Hochmuth der Sterblichen;

sem V. angespielt, derselbe aber wegen des כָּל־ nicht darauf zu beschränken, so dass auch חוֹמָה hier allgemeiner für Bauwerk überhaupt zu fassen ist und also der Sinn dieses Verses auch dem v. C. 32, 14. theilweise genau entspricht. Auf ein solches Gericht aber, das über alle Bauwerke ergehen sollte, konnte Jesaja um so eher kommen, je offener unter Jotham der Gegensatz zwischen der äussern oder materiellen Befestigung und Sicherstellung des Staates und seiner tiefinnerlichen oder sittlichreligiösen Untergrabung und äussersten Gefährdung für den tiefern prophetischen Blick sein musste.

V. 16. Den Pallästen und sämmtlichen grossartigen Bauwerken auf dem Lande werden zur Seite gestellt die grössesten Seeschiffe, die gleichsam Palläste und hölzerne Mauern auf dem Meere sind. Vrgl. C. 23, 4. — תַּרְשִׁישׁ ist nicht etwa *Tarsus* in *Cilicien*, sondern *Tartessus*, eine Kolonie von Tyrus am Ausflusse des Guadalquivir, deren Name öfters für die ganze pyrinäische Halbinsel und überhaupt für die äussersten Westländer gebraucht wird. Daher ist Ps. 72, 10. von מַלְכֵי תַרְשִׁישׁ im Gegensatze zu den מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא *den Königen von Sabäa und Meroe* die Rede, und daher stehen die אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ überhaupt für die grössesten Meeresschiffe, welche den äussersten Westen befahren. Vrgl. C. 33, 21. צִי אַדִּיר ein *Pracht-Schiff*. Die letzten Worte fassen alles, was ausser dem Genannten durch Kunst hervorgebracht worden, kurz zusammen, denn שְׂכִיָּה ist *Gebilde, Bildwerk, Figur* vrgl. מַשְׂכִּית 3 Mos. 26, 1. 4 Mos. 33, 52. Sprüchw. 25, 11. Ezech. 8, 12. und שֶׂכְוִי Hiob 38, 36. שְׂכִיָּה הַחֶמְדָּה aber ist ein *liebliches, anmuthiges Gebilde*, ein *Kunstwerk*. Das hinzugefügte כָּל־ schon allein hindert, diesen Ausdruck bloss von den prächtigen Verzierungen an den Hintertheilen der Schiffe zu verstehen, ganz

18. So dass erhaben ist Jehova allein an jenem Tage,
Aber die Götzen ganz dahin sind.
19. Und man verkriecht sich in Felsenhöhlen und in Staublöchern
Vor dem Schrecken Jehova's und vor der Hoheit seiner Majestät,
Wann er sich erhebt, um zu schrecken die Erde.

abgesehen davon, dass dann auch das Suffixum stehen müsste. —

V. 17. Zuletzt kommt der Prophet auf den Menschen, was der letzte Beweis ist, dass V. 13 und 14. nicht bildlich verstanden werden können. Da nun alle vorhergehenden Verse aus zwei Zeilen bestehen, so muss auch dieser mit אֲנָשִׁים schliessen und

V. 18. mit וְנִשְׂגַּב anfangen. Von hier an werden die Folgen dieses allgemeinen Gerichts bis V. 21 so angegeben, dass die Hauptpunkte gleich in diesem Verse vorangestellt und in den drei folgenden Versen weiter auseinander gesetzt werden. Diese beiden Hauptpunkte sind die glänzende Offenbarung der alleinigen Hoheit Jehova's und die gänzliche Vernichtung der Götzen und ihres Dienstes. הָאֱלִילִים steht des Gegensatzes zu יְהוָֹה wegen voran, und wie eine Art *Pluralis inhumanus* (ein Kunstausdruck der arab. Grammatiker für eine nicht persönliche Mehrheit, für eine Mehrheit von Sachen oder Thieren), obschon bei demselben das *Verb.* in der Regel nicht nur im *Sing.* sondern auch im *Foem.* steht, oder wie eine Art *Nom. abs.*, obschon nach demselben in der Regel noch das *suffixum* folgt. — כָּלִיל steht hier als *Adv.*, denn als *Nomen* müsste es wohl den Artikel haben. —

V. 19. Dieser Vers bezieht sich auf die erste Hälfte des vorigen. Die imposante Offenbarung Jehova's an jenem Gerichtstage erfüllt Alle mit Furcht und Schrecken, deren

20. An jenem Tage wirft der Mensch seine silbernen Götzen und seine goldenen Götzen,
Die sie sich machten, sie anzubeten,
Den Maulwürfen hin und den Fledermäusen.

Grösse durch die Darstellung ihrer Aeusserungen lebhaft geschildert wird. Vrgl. C. 32, 14. An Höhlen und Schluchten war Palästina wie Idumäa und Ituräa ziemlich reich, daher sie die gewöhnlichsten Zufluchtsörter waren, wenn man beim Einbruch von Feinden sich verbergen wollte. Richt. 6, 2. 15, 8. 1 Sam. 13, 6. 14, 6. 24, 4. 8. 9. —

V. 20. Dieser Vers bezieht sich auf die zweite Hälfte des 18ten Verses zurück, und zeigt, welch ein Ende der Götzendienst nehmen werde, wenn man seine Nichtigkeit erkannt haben wird. Das *Suffixum* in כַּסְפּוֹ und זְהָבוֹ gehört dem Gedanken nach zu אֱלִילֵי, denn wird ein *Nomen* durch ein anderes und auch durch ein *Suffix.* zugleich genauer bestimmt, so werden gewöhnlich beide Bestimmungen wie zu einer verbunden und gleichmässig auf das bestimmte *Nomen* bezogen. S. *Gesen.* Lehrgeb. §. 194. Der *Plural* עָשׂוּ ist gesetzt, da אָדָם als *Collectivum* gefasst ist. — לַחְפֹּר und פֵּרוֹת sind zu einem Worte לַחְפַּרְפֵּרוֹת zu verbinden, wie schon das folgende *Nomen* zeigt und auch alle alten Versionen nebst einigen *Codd.* haben. Das Etymon ist חָפַר *graben*, dessen Bedeutung durch die Verdoppelung beider Endradicalen verstärkt wird. Demnach ist חֲפַרְפָּרָה ein Thier, das fortwährend gräbt, also der *Maulwurf* oder ein ähnliches Thier. Bei Worten von so handgreiflicher hebräischer Etymologie muss jede gezwungene Herbeiziehung des Arabischen, um doch nur irgend eine Neuerung zu machen, als misslungen erscheinen, daher *Hitzigs* Uebersetzung durch *Sperling* hier keiner weitern Widerlegung bedarf. —

21. Indem man sich verkriecht in die Spalten der Felsen und in die Klüfte der Felsblöcke.
Vor dem Schrecken Jehova's und der Hoheit seiner Majestät,
Wann er sich erhebt, um zu schrecken die Erde.

22. So lasset denn ab vom Menschen,

V. 21. In diese Gesellschaft von Maulwürfen und Fledermäusen werden die Götzen gebracht bei und auf der Flucht ins Gebirge, sei es nun, weil es ihren Verehrern an Zeit und Vermögen fehlt, sie mit zu schleppen, und sie nun ihre theuersten Kleinodien in die verborgensten Schlupfwinkel verbergen, aber dadurch auch zugleich ihre Nichtigkeit aussprechen, sei es, weil sie durch eine entschiedene Verwerfung der Götzen und durch ihre Trennung von ihnen dem Zorne Jehova's eher als sonst zu entrinnen hoffen konnten. —

V. 22. Der Prophet kehrt jetzt aus der Zukunft, in der er so lange verweilt hat, wieder zur Gegenwart zurück, und schliesst an diese Darstellung der allgemeinen Nichtigkeit und Ohnmacht der Natur, wie der Menschen und Götzen, wenn Jehova sich in seiner ganzen erschrecklichen Grösse und furchtbaren Erhabenheit offenbaren werde, die Aufforderung an, sich doch nur nicht einem eiteln Menschenvertrauen hinzugeben, denn der Mensch ist unter solchen Umständen für sehr gering zu halten und durchaus nicht im Stande, dem Willen Jehovas zu widerstehen. Nach diesem Willen Jehovas aber hat Jerusalem einen grossen Mangel und einen Verlust seiner vorzüglichsten Einwohner zu erwarten, so wie eine solche Anarchie, dass man den gänzlichen Untergang der Stadt und des jüdischen Staats befürchten wird, denn die Idee der Gerechtigkeit ist wie ein Naturgesetz, nach welchem jedes Thun, je nach dem es ist, seinen angemessenen Lohn nothwendig nach sich zieht.

In dessen Nase ein vergänglicher Hauch;
Denn wofür ist er zu achten?

V. 22—C. 3, 11. — Die Mahnung V. 22., nicht an Menschen zu hangen und auf sie sein ganzes Vertrauen zu setzen, konnte schwerlich zur Zeit des Königs *Ahas* geschehen, denn dieser Schwächling und seine Genossen waren wohl nicht geeignet, auch selbst dem oberflächlichsten Blicke ein besonderes Vertrauen einzuflössen, so dass der Prophet davor besonders warnen musste, wohl aber musste *Jotham*, seine kriegerische Rüstigkeit und sein siegreiches Heer den befangenen und beschränkten Blick leicht bestechen, so dass er sich unter einem solchen Regenten vollkommen sicher fühlte und kein Unheil fürchtete. Auf das Thörigte einer solchen Sorglosigkeit im Vertrauen auf Menschen weiset der Prophet schon durch die Worte אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ, *in dessen Nase ein vergänglicher Hauch ist*, hin, womit er die Hinfälligkeit des Menschen bezeichnet, denn נְשָׁמָה ist der schwache Odem, der vergängliche Lebenshauch, der so leicht und bald entweichen kann. Hiob 34, 14. 15. Ps. 104, 29. 30. Auch regierte Jotham wirklich nur die kurze Zeit von 16 Jahren und gleich nach seinem Tode veränderte sich der Stand der Dinge bedeutend. Diese Hinfälligkeit des Menschen schon allein hindert, seine Kraft und seinen Einfluss zu überschätzen, und ihr zu sehr zu vertrauen. *Hieronymus* las בָּמָה *excelsum* und übersetzt darnach: *quia excelsus reputatus est ipse* und darnach *Luther*: *ihr wisset nicht*, *wie hoch er geachtet ist.* Aber diese Uebersetzung ist ebenso unhaltbar wie die ganze Beziehung dieser Worte auf den Erlöser, daher das gänzliche Stillschweigen *Hengstenbergs* hierüber in seiner Christologie. Es kann nur Jotham und seine Heeresmacht vorzugsweise gemeint sein, wie das auch durch das Folgende bestätigt wird. Vergl. Jes. 31, 3. Ps. 118, 8. 9. 146, 3. 4. —

C. 3, 1. Denn siehe! der Herr, Jehova der Heerschaaren
Entfernt aus Jerusalem und Juda eine Stütze nach der andern,
Jegliche Stütze des Brods und jegliche Stütze des Wassers.

V. 1. Wie wenig einem noch so thatkräftigen Könige und seiner Macht zu vertrauen ist, zeigt der Prophet jetzt in der ausführlichen Darstellung des Zustandes, wie er nach dem Rathe Jehovas bevorstehe. הִנֵּה wird überall gebraucht, wo die Aufmerksamkeit besonders angeregt und auf einen bestimmten Gegenstand gelenkt werden soll, mag derselbe schon gegenwärtig oder noch zukünftig sein. Das Part. Hiph. מֵסִיר muss in Folge des Gedankenzusammenhanges auf die Zukunft bezogen werden, die wegen des הִנֵּה nicht allzu entfernt gedacht werden kann, denn die Zeitgenossen sollen solches noch erleben. Verbindungen wie מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה sind ein semitischer Idiotismus, der wie jede Verdoppelung zur Verstärkung des Begriffs dient, und in diesem Falle die völlige Totalität des Genannten ausdrückt. Vrgl. טֶרֶף und טְרֵפָה *rapina* Nah. 2, 13. Die genauere Bestimmung, welche folgt, zeigt wie diese Worte zu verstehen sind. Es wird nemlich im Gegensatz zu dem gegenwärtigen Ueberfluss an Lebensmitteln aller Art der äusserste Mangel auch an den nothwendigsten verheissen. Ob hiermit nun eine grosse Dürre und Hungersnoth oder eine Blokade gemeint sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, doch scheint das Letztere wegen der folgenden Verse und wegen C. 1, 7. 8. das Wahrscheinlichere zu sein. Dem Ausdrucke מִשְׁעַן־לֶחֶם steht als gleichbedeutend zur Seite מַטֵּה־לֶחֶם 3 Mos. 26, 26. Ps. 105, 16. Ezech. 4, 16. 5, 16. und die Redensart: ***sein Herz mit einem Bissen Brod stützen, gründen*** 1 Mos. 18, 5. Richt. 19, 5. 8. Mit dem Worte לֶחֶם aber ist überhaupt compacte Nahrung, Speise im Allgemeinen gemeint, im Gegensatz zum Wasser. Dass dieses nun nicht minder als die Speise eine Stütze der leib-

lichen Existenz des Menschen ist, und von dem Vorrath an Wasser bei Blokaden nicht minder, als von der übrigen Nahrung Alles abhängt, leuchtet ein. Ezech. 4, 17. Jes. 7, 3. 22, 9. 2 Chron. 32, 1—4. Gleichwohl erklärt *Hitzig* diese Worte für „*innerlich falsch*, weil das Wasser keinen Nahrungsstoff enthaltend, eben nicht stützt." Dieses wird aber nicht nur durch die tägliche Erfahrung, sondern auch durch alle die Bibelstellen widerlegt, in welchen das Wasser als Stärkungs-, Erquickungs- und Erhaltungsmittel vorkommt z. B. Ps. 1, 3. 23, 2. Jes. 35, 6. 7. Vrgl. Hos. 2, 5. Daher Verbindungen von Brod und Wasser gerade bei Jesaja, wie C. 30, 20. 33, 16. Vrgl. Klagel. 4, 4. 5, 4. Ebenso unrichtig ist es ferner, wenn *Hitzig* die letzte Verszeile „*überflüssig* und gegen den Zusammenhang" sein lässt, denn dieses wäre nur dann der Fall, wenn die Voraussetzung, dass V. 2 u. 3. die Erklärung von V. 1. enthalten, erwiesen wäre. Diese Voraussetzung muss aber so lange für unerwiesen und willkürlich gelten, bis bessere Gründe, als bisher, gegen die Authentie dieser Verszeile beigebracht werden. Denn auch das, was *Gesenius* dagegen anführt, ist bei völliger Unbefangenheit durchaus nicht beweisend. Es ist keineswegs „lediglich von einem Sturz der Hohen und der Götzendiener die Rede", sondern von einem Strafgericht über ganz Juda und Jerusalem, wie es schon Or. I, 11—13. und Or. II, 7—9. dargestellt ist, so dass nur dann „das Wegnehmen des Wassers hier sonderbar" erscheint, wenn man darin die Andeutung einer Blokade verkennt. Die Zuversichtlichkeit also, mit der *Hitzig* diese letzte Verszeile „streichen" will, dürfte etwas zu gross sein, und hätte schon allein durch die Realparallelen Ezech. 4, 16. Jes. 30, 20. 33, 16. um ein Bedeutendes vermindert werden können, zumal da der vorhergehende Vers nichts weniger als „gebieterisch" verlangt, dass diese Stützen hier ge-

3. Den Hauptmann und den Angesehenen, Auch den Rath sammt dem Kunstverständigen und Zauberkundigen.

rade nur Personen seien, wie beim Homer die ἕρματα πόληος, vielmehr motivirt dieser Vers noch mehr das in V. 22. Gesagte, da auch der mächtigste Fürst in Ermangelung der unentbehrlichsten Lebensmittel nichts vermag (vrgl. V. 7.), und bildet als Andeutung einer Blokade sehr gut den Uebergang zum folgenden

V. 2 u. 3., wo der Verlust der Hauptbürger angegeben wird, welcher Verlust nur als eine Folge der Uebergabe der Stadt kann gedacht worden sein. Von „zu Vertilgenden" und „Auszurottenden" aber im eigentlichen Sinne ist hier wohl nicht die Rede, sondern von solchen, die bei der Uebergabe einer Stadt an den Feind von diesem zur Sicherung ihrer Unterwürfigkeit deportirt zu werden pflegten, um so das Volk wehrlos zu machen und es seiner Leiter zu berauben. Vrgl. C. 22, 17. 18. Die גִּבּוֹרִים וְאַנְשֵׁי מִלְחָמָה waren stets die ersten, welche das Land verlassen mussten, wenn der Eroberer eine Deportation für gut und rathsam hielt, daher fehlen sie auch nicht 2 Kön. 24, 14—16. 25, 18—20. Jer. 24, 1. 29, 2., denn die גִּבּוֹרִים, die אֵילֵי הָאָרֶץ und die שָׂרֵי יְהוּדָה sind ganz dieselben Personen. Die Kriegsleute hebt der Prophet hier überdies noch ganz besonders hervor, da Jotham ein Kriegsheer hielt, wie das schon die Kriegswagen und Rosse C. 2, 7. zeigen. Die folgenden 4 Namen bezeichnen Civilpersonen. שׁוֹפֵט *Richter* ist hier einer von dem Gerichte, welches *Josaphat* zu Jerusalem gründete 2 Chron. 19, 8., während früher die Könige zugleich Richter waren. נָבִיא steht hier nun in seiner reinen Bedeutung eines Sittenpredigers und Religionslehrers, der als solcher natürlich ein Mann von Einfluss unter dem Volke war, und sich wohl unterschied von dem קֹסֵם, *Wahrsager, Weissager, Prophet* im allgemeinen und gewöhnlichen Sinne. — זָקֵן ist hier das älteste Familienglied, welches als solches von Bedeutung war und

**4. Und setzen will ich Knaben zu ihren Fürsten,
Und Tyrannei soll herrschen über sie.**

auch an der Leitung und Verwaltung des Staates Antheil hatte. —

V. 3. Die Angabe der zu Deportirenden wird fortgesetzt, um recht nachdrucksvoll anzugeben, wie nur niederes Volk im Lande zurückbleiben werde. Namentlich bildet der נְשׂוּא פָנִים den Gegensatz zu der דַּלַּת הָאָרֶץ 2 Kön. 25, 12. דַּלַּת עַם־הָאָרֶץ 24, 14. oder den דַּלּוֹת הָאָרֶץ Jer. 52, 16. — יוֹעֵץ ein königlicher Rath, gehörte wohl mitunter zu denen, welche סָרִיסִים 2 Kön. 24, 15. 25, 19. genannt werden. חֲכַם חֲרָשִׁים ist ein Werkmeister, Kunstverständiger, geschickter Handwerker, besonders Schmiede, Maurer und Zimmerleute, welche die Waffen verfertigten und die künstlichern Befestigungen ausführten. Daher werden auch diese Leute 2 Kön. 24, 14. 16. Jer. 24, 1. 29, 2. von den Chaldäern deportirt, und wurden es auch schon in frühern Zeiten 1 Sam. 13, 19. *Gesenius* und *Hitzig*, nur an Ausrottung und Austilgung denkend, übersetzen: „den in Künsten (d. i. Zauberkünsten) Erfahrenen", „den Weisen in Zauberkünsten"; aber חָרָשׁ ist im A. T. immer *faber* und darnach חֶרֶשׁ *fabricatio*, das spätere Talmudische, so wie die andern Dialecte entscheiden daher nichts. —

V. 4. Dieser und die drei folgenden Verse werden von *Gesen.* und *Hitz.* als eine Folge von V. 2 und 3. aufgefasst, was indessen darum nicht angemessen zu sein scheint, weil dieselben Personen, die V. 2 u. 3. genannt sind, hier zum Theil wieder vorkommen; vrgl. זָקֵן V. 2 und 5. נְשׂוּא פָנִים und נִכְבָּד V. 3. u. 5. Auch von Fürsten ist gleich schon V. 4. wieder die Rede. Daraus geht also hervor, dass der Prophet die Schilderung von V. 1 — 3, welche die völlige Katastrophe enthalten, verlässt und aus dieser ferneren Zukunft in die nähere zurückkehrt, um den Zustand zu schildern, der nun bald eintreten und zu jener Katastrophe nothwendig führen wird. Jes. nemlich hat bei

5. Und das Volk misshandelt sich gegenseitig,
Der Eine diesen, der Andere jenen.

diesen VV. unzweifelhaft die Regierungszeit des Ahas und ihre unvermeidlichen Folgen vor Augen, wie er sie sich denkt und wie er sie im Reiche Israel erlebt hatte, denn dort war nach dem Tode *Jerobeams* II. 784 v. Chr. der heilloseste Zustand eingetreten, es „wüthete das Reich, da es von den Syrern Ruhe hatte, in seinen eigenen Ingeweiden", sagt *Jahn*, „und eilte mit grossen Schritten seinem Untergange zu." Einen solchen Untergang hatte Jes. V. 1 — 3. für Juda verkündigt, jetzt schildert er divinatorisch die Regierungszeit des Ahas und der Folgezeit bis zum Untergange selbst. Diese Zeit nun wird schon als der Anfang des Strafgerichts Jehova's über Juda betrachtet, daher die erste Pers. נָתַתִּי, welcher *Aor.* I. wie der folgende *Aor.* II. יִמְשְׁלוּ nur auf die Zukunft bezogen werden kann, woraus sich wiederum ergiebt, dass dieses Orakel unter Jotham und zwar gegen das Ende seiner Regierung verfasst sein muss, denn unter den נְעָרִים können nur Ahas und seine vornehmen jungen Genossen verstanden sein. Solches hat auch *Hitzig* gesehen, übersetzt auch „setzen *will* ich" und „*werden* herrschen", lässt aber dennoch in der Einleitung zu diesem Orakel zur Zeit der Abfassung desselben den Ahas, der doch vorzugsweise unter den נְעָרִים gemeint sein muss, schon König sein. Ahas nun und seine Genossen werden ferner charakterisirt durch תַּעֲלוּלִים *harte, grausame Behandlung, strenge Züchtigung* von הִתְעַלֵּל *misshandeln*, *züchtigen*, *tyrannisiren*. 1 Sam. 6, 6. Das *nom. abstr.* steht natürlich *pro concr.* und wenn wir beide Glieder des Parallelismus in den einen Gedanken, welchen sie ausdrücken, zusammen ziehen, so ergeben נְעָרִים und תַּעֲלוּלִים den Begriff *junge Tyrannen*. Ein Beispiel dieser Art bot schon *Rehabeam* dar, 1 Kön. 12, 10. 11. 14. und wie Rehabeam's Härte 1 Kön. 12, 15. als eine zur Strafe verhängte dargestellt wird, so wird diese Tyrannenherr-

Es wüthet der Knabe gegen den Greis,
Der Geringe gegen den Vornehmen.
6. Denn ergreift man Einen von den Seinen im
Hause seines Vaters,
(Sprechend:) „Kleidung hast Du,
„Werd' unser Anführer,
„Und dieser Sturz sei unter Deiner Hand!

schaft auch hier als der Anfang eines Strafgerichts verkündet. —

V. 5. Die natürliche Folge der tyrannischen Zwingherrschaft eines jungen Monarchen und seiner Gehülfen ist sein Sturz. Mit diesem aber ist bei vorhandener Sittenverderbniss und in Ermangelung eines kräftigen und umsichtigen Usurpators die schrankenloseste Anarchie unvermeidlich. Eine solche wird nun von V. 5—7. divinatorisch geschildert, so dass dieselbe zuerst ganz im Allgemeinen bezeichnet und sodann der Natur der Sache gemäss angegeben ist, wie jede Sitte mit Füssen getreten, jede Schranke durchbrochen, das ehrwürdige Alter von frecher Jugend und der anständige Mann von brutalem Pöbel verhöhnt und gemisshandelt wird. Um recht grell zu bezeichnen, wie das Alles durch einander geht und es auch keinen Einzigen giebt, der nicht gleichsam seinen Henker hat, fügt Jes. zu dem gewöhnlichen אִישׁ בְּאִישׁ noch zur Verstärkung וְאִישׁ בְּרֵעֵהוּ hinzu. Vrgl. C. 8, 21. 22.

V. 6. 7. Als der Grund dieses innern Verderbens wird angegeben, dass keiner so viel Muth und Kraft besitzt, um mit eisernem Arme die Zügel zu ergreifen und dem jähen Untergange zu wehren. Dass nach diesen beiden Versen das in V. 4. erwähnte Regiment als gestürzt betrachtet werden muss, leuchtet ein. תָּפַשׂ, *comprehendit*, ist hier nicht sowohl von einem eigentlichen *Handanlegen* zu verstehen, sondern malt vielmehr nur, wie jeder, der noch etwas zu verlieren hat, sich zurückzieht und darauf ihm der Thron

7. So hebt er jenes Tages an,
Sprechend: „Ich kann nicht sein ein Arzt,
„Auch ist in meinem Hause weder Brod noch Kleidung,
„Setzet mich nicht zum Herrn des Volkes.

gleichsam aufgedrungen wird, er aber ihn nicht haben mag. אִישׁ entspricht hier ganz unserm deutschen „*man*" und אָח ist hier nicht sowohl ***Bruder*** der Verwandtschaft nach, sondern der nähern Stellung nach zu einander, in der einer dem andern gleichsam als Bruder angehört. Es wäre aber auch möglich, dass hier zugleich auf die Stammverwandtschaft Rücksicht genommen ist. — בֵּית אָבִיו, ***im Hause seines Vaters***, entspricht genau dem חָפֵשׂ, denn es bezeichnet das väterliche Erbe gleichsam als das Asyl, wohin sich der Bemittelte begeben hat. — שִׂמְלָה steht hier als ***pars pro toto*** und bezeichnet das ganze Aeussere, in welchem der begüterte Mann auftritt, und welches daher ansehnliche Mittel, die einem zu Gebote stehen, voraussetzen lässt. קָצִין ***Richter*** steht hier in der Bedeutung von שׁוֹפֵט zur Zeit der Richter und bezeichnet einen ***Fürsten, Oberherrn***, der sich sein fürstliches Ansehn durch ausserordentliche Abhülfe der bestehenden Uebelstände und durch völlige Befriedigung der Wünsche eines Jeden erst selbst erworben hatte. Daher folgen die Worte וְהַמַּכְשֵׁלָה הַזֹּאת תַּחַת יָדֶךָ als genauere und wesentliche Bestimmung von קָצִין תִּהְיֶה־לָּנוּ unmittelbar nach, denn dieses war die Folge von jenem, jenes aber die wesentliche Bedingung von diesem. מַכְשֵׁלָה ist hier der verzweifelte Zustand, in welchen der Staat von der Höhe seiner frühern Sitte und seines frühern Wohlseins (vergl. C. 1, 2.) gerathen sein wird. יִשָּׂא ***er wird erheben sc.*** קוֹלוֹ ***seine Stimme***. — חֹבֵשׁ sagt er, um auf die moralische Fäulniss und auf das gesellschaftliche Miasma hinzuweisen, welche der eigentliche Grund des gegenwärtigen Uebels seien, und die er nicht wegschaffen könne. Auch selbst die materiellen Mittel feh-

8. **Denn es stürzt Jerusalem und Juda fällt,**
Denn ihre Zunge und ihre Thaten sind wider Jehova,
Zu reizen die Augen seiner Majestät.

len ihm, von denen man das ganze Heil wieder erwartet und die man bei ihm voraussetzt. Ausser der שִׂמְלָה erwähnt er noch das לֶחֶם, das, wenn auch nicht ihm, so doch dem Volke nach Jesaja's Meinung in jener Zeit fehlen soll, wie denn auch an der ähnlichen Stelle C. 8, 21. vom Volke gesagt wird רָעֵב *es hungert*, so dass der Begriff des Mangels von V. 1. hier in einer andern Wendung wieder erscheint, und dadurch wiederum die dritte Zeile des ersten Verses als authentisch gerechtfertigt wird. —

V. 8. Als Grund, warum kein Einziger den Muth und die Kraft, oder auch nur den guten Willen hat, dem einreissenden Verderben zu wehren, wird angegeben, dass Jerusalems Schicksal bereits entschieden und es zu solchem Untergange schon bestimmt sei. Der Grund wiederum dieses Schicksals und dieser Bestimmung liege in den Worten und Thaten der Einwohner. — לְשׁוֹן, *die Zunge*, steht für *das Reden, die Worte*, welche der Prophet keineswegs als gleichgültig betrachtet; vergl. Or. I, 5. — לַמְרוֹת, für לְהַמְרוֹת, steht hier von der Verletzung und Beleidigung des reinen Sinnes, des sittlichen Geschmackes, welcher hier sehr treffend durch עֵין, *Auge*, verbildlicht und durch כָּבוֹד, *honestas, maiestas*, noch genauer charakterisirt ist. Denn so wie das mit dem *Schönen* vertraute Auge durch den Anblick des Hässlichen und Obscönen beleidigt wird, so wird es auch der reine Sinn, der sittliche Geschmack durch das Unsittliche in Worten oder Thaten. Vergl. über das ästhetischsittliche Moment im Begriff des Auges auch noch C. 33, 15. 17.

9\. Der Ausdruck ihres Angesichtes zeuget wider sie,
Ihre Sünde verkünden sie, wie Sodom, unverholen;
Wehe ihrer Seele! denn sie bereiten sich selbst das Verderben.

V. 9. Die Sittenverderbniss ist bereits so gross und allgemein, dass man auch nicht einmal den Schein des Rechtes und der Tugend sich zu geben sucht, oder seine Schande wenigstens verbirgt, sondern frech allem sittlichen Urtheil Hohn spricht und die eigene Schlechtigkeit schamlos zur Schau trägt. Dieser höchste Grad sittlicher Versunkenheit (vrgl. *Herbart's* allg. prakt. Philos. S. 274.) macht natürlich das eigene Verderben naturnothwendig. — הַכָּרַת פְּנֵיהֶם geben *Gesen.* und *Rosenm.* vollkommen richtig durch: *was ihr Gesicht zu erkennen giebt, was man darauf lesen kann*, denn הַכָּרָה ist ein *nomen verbale*, abgeleitet vom Inf. Hiph. des Verb. נָכַר und heisst zunächst *das Erkennen*, dann aber auch *das, was erkannt wird*, da dergleichen *Nomina cognoscendi, sentiendi* u. s. w. auch immer zugleich das Object davon angeben können z. B. מוֹרָא die *Furcht* und *Gegenstand der Furcht* C. 8, 12, 13. Ps. 76, 12. מִבְטָח *Vertrauen* und *Gegenstand desselben* Ps. 40, 5. 65, 6. 71, 5. Es ist also ganz nichtig, wenn *Hitzig* einwendet: הִכִּיר ist nur *erkennen*, nicht *zu erkennen geben*, denn wir haben es hier nicht mit diesem *Verbum* an sich zu thun, sondern mit einem davon abgeleiteten *Nomen*, das noch obendrein im *Stat. constr.* steht. Daher übersetzen die LXX dem Sinne nach ganz richtig: ἡ αἰσχύνη τοῦ προσώπου αὐτῶν und darnach der Araber خِزْيِ وُجُوهِهِمْ. Auch *Joseph Kimchi* erklärt es damit ganz übereinstimmend durch עַזּוּת פָּנִים *Frechheit des Gesichtes*, und die Realparallele Hos. 2, 4.: תָסֵר זְנוּנֶיהָ מִפָּנֶיהָ, *sie entferne ihre Hurerei von ihrem Gesichte* bestätigt diese Erklärung. Der Chaldäer jedoch hält sich an die Redens-

10. Saget von dem Gerechten, dass es ihm wohlgeht,
Denn die Frucht seiner Thaten wird er geniessen.

art הִכִּיר פָּנִים = נָשָׂא פָנִים *partheiisch sein*, *πρόσωπον λαμβάνειν* im N. T., und fügt daher der Deutlichkeit wegen noch בְּדִינָא, *im Gericht*, hinzu. Aber eben weil בַּמִּשְׁפָּט, welches sonst in der Regel bei jener Redensart steht, oder doch nach dem Zusammenhange leicht ergänzt werden kann, wenn dieselbe in reinjuridischem Sinne genommen werden soll (z. B. 5 Mos. 1, 17. 16, 19. Sprüchw. 24, 23.), hier bei Jesaja im Grundtexte fehlt und die folgende ganz parallele Verszeile die erste Auffassung empfiehlt, so ist dieselbe unzweifelhaft vorzuziehn. Vrgl. Hos. 7, 10. Der Syrer hat zwar auch ܡܣܒܝ ܒܐܦܝܗܘܢ, aber diese Worte können ganz in obiger Weise verstanden werden, denn die neutestamentlichen Ausdrücke *ὑπόκρισις* und *ὑποκριταί* werden gerade nur auf diese Weise in der Peschito ausgedrückt, so dass z. B. *ἀνυπόκριτος* Jac. 3, 17. durch ܒܐܦܐ ܠܐ ܢܣܒܐ wiedergegeben ist, und *ὑπόκρισις* selber Luc. 12, 1. gerade ܡܣܒܝ ܒܐܦܐ lautet. Darnach würde also jene Uebersetzung des Syrers nur heissen können *ἡ ὑπόκρισις αὐτῶν*, was der *αἰσχύνη τοῦ προσώπου αὐτῶν* sehr nahe kommt. Die Berufung ***Hitzigs*** auf den Syrer ist also um so verfehlter, da derselbe durch seine Uebersetzung sich sogar *gegen* die von ***Hitzig***: „*Ihr Ansehn der Person* (*vor Gericht*)" erklärt und kein ܒܕܝܢܐ, *im Gericht*, *furtim* eingeschoben hat. Auch dürfte diese Uebersetzung nicht einmal sprachrichtig sein, da sie dem Gesetz der Anhängung von *Suffixis* bei solchen Verbindungen zweier *Nomina* nicht zu entsprechen scheint. S. die Beilage *sub* II. — לֹא כִּחֵדוּ ist nur eine negative Wiederholung von הִגִּידוּ, um den Begriff desselben zu verstärken. Im N. T. kommen dergleichen Wiederholungen bei Johannes sehr oft vor.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

11. Wehe dem Frevler! Der Unglückliche!
Denn das Werk seiner Hände wird ihm werden.
12. Meines Volkes Bedrücker sind Kinder,
Und Weiber beherrschen es.

V. 10. 11. In diesen beiden Versen verkündigt Jesaja das Naturgesetz der moralischen Weltordnung und ein Hauptprincip oder die eigentliche Seele aller seiner Weissagungen. Er will diese Grundsätze allgemein anerkannt und beherzigt wissen, darum erlässt er den ganz allgemeinen Aufruf, dieselben zu verkünden. Dass übrigens nicht die „frevelnden Volksobern", sondern eher Himmel und Erde, oder jeder, der nur irgend noch Sinn für die Wahrheit hat, angeredet sind, scheint hinlänglich klar zu sein. רָע fasst eigentlich den Begriff von אוֹי und רָשָׁע in sich zusammen, doch der Begriff des Wehe, des Unheils herrscht hier vor, wie auch טוֹב im vorigen Verse auf den Zustand des Wohlseins geht. Die Worte גְּמוּל יָדָיו יֵעָשֶׂה לּוֹ, *facinus manuum eius fiet ei*, ist der ganz eigenthümliche und vollkommen adäquate Ausdruck dessen, was die Idee der Billigkeit oder der gerechten Vergeltung in aller Strenge fordert, besonders wenn man erwägt, dass diesem יֵעָשֶׂה ein שׁוּב, *redire*, zum Grunde liegt, das sonst in der Regel zur Bezeichnung des gerechten Lohnes gebraucht wird (vergl. Sprüchw. 12, 14.), so dass man den richtigen sittlichen Geschmack der Propheten nicht genug bewundern kann, und hierauf um so nachdrücklicher verweisen muss, je mehr unser Zeitalter die Idee der gerechten Vergeltung aus den Augen zu verlieren scheint. Vergl. *Herbart's* allgem. prakt. Philos. S. 128—145., m. Schrift *Principia ethica* u. s. w. S. 17—34. und m. Commentar z. Obadja S. 97—99. —

V. 12. Mit diesem Verse beginnt ein neuer Abschnitt, der bis C. 4, 1. sich erstreckt und sich von den vorhergehenden dadurch unterscheidet, dass Jesaja das eigentliche Volk und seine Oberen genau unterscheidet, mit jenem, das

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Mein Volk! Die dich zum Heile leiten sollten, führen dich irre,
Und den Weg, den du gehen solltest, verderben sie.

nicht nur gänzlich missleitet und ins Unglück gestürzt wird, sondern auch schon jetzt durch die Härte, Selbstsucht und Ungerechtigkeit seiner Vornehmen so Vieles zu leiden hat, ein gewisses Mitleiden empfindet, die Vornehmen aber als die eigentlichen Verbrecher und Urheber des Unheils darstellt, ihnen das Gericht Jehova's ankündigt und namentlich der unzüchtigen und putzsüchtigen Damenwelt eine sehr unerfreuliche Zukunft verheisst. — עַמִּי ist ein *Voc. abs.*, indem der Prophet nach dieser Anrede sich sogleich wieder abwendet und von dem Angeredeten in der 3ten Pers. spricht. Die gewöhnliche Uebersetzung von נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל, wie sie oben wieder gegeben worden, erklärt *Hitzig* mit Unrecht für falsch, da der von ihm angeführte Grund nichts weniger als *rational* ist, und er sich von der Befangenheit in *Ewald's* Grammatik so weit verleiten lässt, dass er selbst den Propheten bald des Incorrecten bald des Falschen beschuldigt. Mit נֹגְשָׂיו ist hier eben so wenig als Sach. 10, 4. mit כָּל־נוֹגֵשׂ ein Einzelner, der König gemeint, denn der *Plur.* kann ebenso wenig wie das כָּל־ ganz bedeutungslos gesetzt sein. Ferner sind die Bedrücker allerdings Kinder, wenn darunter auch vorzugsweise der junge Ahas als das Haupt seiner Genossen durch מְעוֹלֵל im *Sing.* angedeutet ist, und da nun V. 4. von dieser Herrschaft der Jungen, als einer erst künftigen die Rede war, so geht daraus hervor, dass hier von Ahas nur als Kronprinz die Rede ist, wie das schon das *Verbum* נָגַשׂ hier vermuthen liess, denn von einem Könige, als solchem, wird dieses *Verb.* nicht leicht gebraucht. Wir müssen also schliessen, dass *Jotham* dem jungen Ahas ganz den Willen liess, und dieser nachherige Schwächling jetzt die Macht seines Vaters zu Erpressungen und Gewaltthätigkeiten benutzte. Hieran schliesst sich das Regiment der Frauen, denen *Jotham* und sein Hof nicht wenig erge-

13. Es hat sich gestellet zu rechten Jehova,
Und stehet da, zu richten die Stämme.
14. Jehova geht ins Gericht
Mit den Aeltesten seines Volks und seinen Fürsten,
Die ihr den Weinberg abgeweidet,
Geraubtes Gut des Armen in euern Häusern habt.

ben gewesen sein muss, so dass der Prophet sie als die eigentlichen Herrscher bezeichnet. Ueber אֲשֶׁר und יָשַׁר s. z. C. 1, 17. — דֶּרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ = דֶּרֶךְ בַּאֲשֶׁר אֹרַח אַתָּה, so wie Hiob 6, 18. umgekehrt אָרְחוֹת דַּרְכָּם für אָרְחוֹת בַּאֲשֶׁר דַּרְכּוֹ steht. —

V. 13. 14. Um solches Frevels der Vornehmen willen klagt sie Jehova, als rechtmässiger קֹנֶה und בַּעַל des Volkes, an und wird sie auch richten. Der Gedanke von C. 2, 17. wird also hier genauer bestimmt, indem das Gericht eigentlich nur den Vornehmen und Führern des Volks gilt. Jehova erscheint hier als Ankläger und Richter zugleich, wie das öfter geschieht. — נִצָּב hat hier die Bedeutung von הָיָה לְעֵד Mich. 1, 2., wofür auch הִתְיַצֵּב מִנֶּגֶד (2 Sam. 18, 13.) gesagt wird, und bezeichnet also Jehova als Ankläger, wie auch der folgende Ausdruck בַּמִּשְׁפָּט יָבוֹא Hiob 9, 32. 14, 3. — עַמִּים steht öfter von den einzelnen Stämmen des ganzen Volkes, so dass Jes. hier seinen Blick ererweitert und ihn nicht bloss auf Juda und Jerusalem fixirt hält, sondern ihn auch auf Samaria und Israel richtet. Beide Reiche werden gerichtet, indem, wie V. 14. besagt, das Gericht vorzugsweise über die Hauptpersonen ergeht, doch wegen des organischen Zusammenhangs erleidet das ganze Volk die Strafe. Das וְ vor אַתֶּם giebt den Grund an, wie 1 Mos. 20, 3., so dass zu übersetzen wäre: *quippe qui depaveritis* oder auch wie die *Vulg.* hat: *vos enim depasti estis.* Das ganze Volk ist ein חֵלֶק יְהוָֹה und ein חֶבֶל נַחֲלָתוֹ 5 Mos. 32, 9. Dieses Besitzthum Jehovas wird nun

15. Wie konntet ihr mein Volk zertreten,
Und die Person der Leidenden aufreiben?
Spricht der Herr, Jehova der Heerschaaren.
16. Und Jehova sprach:
Dieweil hoffärtig sind die Töchter Zions,
Dass sie einhergehn mit gereckter Kehle,

sehr häufig im Bilde eines Weinbergs dargestellt, welches Bild C. 5, 1. von Jes. weitläuftig ausgeführt wird. Da הַכֶּרֶם und nicht כַּרְמִי gesagt ist, so sind auch diese Worte für die des Proph. zu halten und לֵאמֹר ist nicht zu ergänzen. — גְּזֵלָה ist wie ἁρπαγή Matth. 23, 25. eigentlich *das Rauben*, die *Beraubung*, dann auch *das Geraubte*.

V. 15. Die Rede des Proph. geht in die Rede Jehova's über, der sich jetzt an die Häupter des Volkes wendet, dass sie ihm Rechenschaft von ihrem Thun und Treiben ablegen sollen. Ueber מַלָּכֶם für מָה־לָּכֶם s. *Ewald* Krit. Gramm. S. 78. Nach Jes. 22, 1. 16. ist כִּי zu ergänzen. דִּכָּא *conterere* bezeichnet hier den höchsten Grad der Bedrükkung und Misshandlung, und entspricht daher unserm Ausdrucke *schinden*, was Micha 3, 3. ausdrücklich vorkommt. — פָּנִים steht hier zur Bezeichnung dessen, was auch in dem Niedrigsten geachtet werden muss, seine Menschheit, seine Persönlichkeit, die in dem Gesichte gleichsam ihre Versinnlichung, ihren sichtbaren Ausdruck hat. — טָחַן, *moluit*, wird am Besten hier nach Analogie des Arabischen verstanden werden. Nämlich „die Araber brauchen dieses Wort von einem alles um sich her zermalmenden und zerschmetternden Krieger, weshalb auch die Dichter von der *Mühle* des Krieges reden." Der Sinn der Worte wäre demnach, warum lieget ihr wie Feinde mit meinem Volke, uneingedenk seiner Würde und seiner Berufung, im Kriege, und behandelt es so, als wolltet ihr es ganz und gar vernichten?

V. 16. Der Uebergang vom vorigen V. zu diesem ist so schroff, dass wir nothwendig einige vermittelnde Gedanken ergänzen müssen. Analog nemlich der Darstellung des

Und frei die Augen werfend hin und her gehn
und trippeln,
Und mit ihren Füssen die Spangen hören
lassen.

Gerichtes über Adam, Eva und die Schlange, von denen der erste die Schuld auf die zweite, und diese sie auf die letzte schob, aber doch alle drei ihre Strafe erhielten (1 Mos. 3, 8—19), ergeht auch hier die Verkündigung des Gerichts zuerst an das gesammte Volk, sodann an die Vornehmen im Allgemeinen, als die am Meisten Schuldigen, und zuletzt an die Frauen, als die letzte Ursache, wie es scheint, von allem Unheil. Denn die Frau wird im A. T. als die eigentliche Verführerin zum Ungehorsam gegen Gott und zum Götzendienst, mit dem doch das Unheil zugleich gegeben war, wiederholentlich dargestellt. 2 Mos. 34, 16. 4 Mos. 25, 1. 2. 31, 15. 16. 5 Mos. 7, 3. 4. 17, 17. Richt. 3, 6. 7. 1 Kön. 11, 1—8. Sir. 47, 21. In diesen Stellen ist zwar grossentheils von ausländischen Weibern die Rede, indessen 1 Mos. 3, 6. 12. 5 Mos. 17, 17. Sir. 47, 18. und 1 Tim. 2, 14. wird die Frau auch im Allgemeinen als die eigentliche Ursache des Uebels bezeichnet. So mögen denn auch hier beim Jes. ausländische Weiber vorzugsweise gemeint sein, vergl. C. 2, 6., doch die einheimischen sind gewiss nicht ausgeschlossen, wie auch Jes. 32, 9—11. die Frauen ganz im Allgemeinen bedroht werden. Vrgl. Amos 4, 1., wo der Prophet die üppigen, herrschsüchtigen Frauen Samariens schildert, „welche, um ihrem üppigen, schändlichen Leben noch mehr fröhnen zu können, ihre Ehemänner zu grossen Bedrückungen und Erpressungen anreizten." *Theiner*. Die בְּנוֹת צִיּוֹן sind hier wirklich die Zionitinnen und nicht nach Analogie von Jos. 15, 45. 47. 2 Chron. 28, 18. die *Städte um Jerusalem*, wie der Zusammenhang und schon V. 12. hinlänglich zeigt. נְטוּוֹת (*netuwoth*) steht für נְטוּיוֹת, wie das Keri hat und wird genauer bestimmt durch גָּרוֹן *Kehle*, welches hier die Stelle des griech. *Acc.* einnimmt und recht significant für צַוָּאר, *Hals*, steht, vergl. Ps. 75, 6. Hiob

17. So wird abkahlen der Herr den Scheitel von
Zions Töchtern
Und Jehova ihre Schaam entblössen.

15, 26. Ein emporgereckter Hals, eine hochgetragene Nase (Ps. 10, 4.) und *hohe Augen* (Jes. 2, 11.) stehen gleichbedeutend zur Bezeichnung des Stolzes, Hochmuthes, der Hoffart. — שִׂקֵּר = סִקֵּר *fucavit* und auch *oculis vagatus est*. Die Augen wurden mit Stibium (פּוּךְ Jes. 54, 11.) geschminkt, um ihnen eine schwarze Farbe zu geben (*Jahn* B. Archäol. I. 2. §. 158.); doch passt die zweite Bedeutung besser zum ganzen Verse, der die ganze Haltung des Körpers beim Gange malt, und mit diesen Worten מ׳ עֵינָיִם das Herumblicken einer Coquette bezeichnet, so dass *Hitzig* sehr angemessen die *circumspectatrix cum oculis emissitiis* des *Plautus* hier anführt. — טָפַף Arab. طَفَّ, wovon טַף (Arab. طَفٌّ *agilis*) *die Kinder* herkommt, bezeichnet die Hurtigkeit und Beweglichkeit, wie sie sich, bei kleinen Kindern namentlich, durch eine lebhafte Bewegung der Hände und Füsse im Gehen zeigt. Die Agilität der Füsse zeigt sich am meisten bei kleinen Schritten, daher die gewöhnliche Uebersetzung durch *trippeln*, die der Hände besonders beim Klatschen, daher die *Vulg. plaudebant*; es muss jedoch Beides verbunden werden, daher *Kimchi*: *wie Kinder händeklatschend und hüpfend.* Es ist aber nur ein hurtiges Tripeln verbunden mit der dazu gehörigen eiligen Bewegung der Hände gemeint, so dass die *clunes* ganz überflüssig von einigen Uebersetzern besonders berücksichtigt sind. Bei den *Suff.* und *Afform.* spielen die Formen für das *Foem.* nur eine Nebenrolle, so dass das *Suffix.* und *Afform. masc.* häufig für das *Foem.* steht, wie hier in בְּרַגְלֵיהֶם. Das *Verb.* עִכֵּס heisst *klirren mit den Fussspangen*, mit den עֲכָסִים V. 18. Ueber diese und die folgenden Schmuck- und Putzsachen handelt ausführlich *Nic. Guil. Schroederi comentarius de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes. III, 16—24. cum praefat. Alb. Schultensii. Lugd. Batav.*

18. An jenem Tage nimmt fort der Herr
Den Schmuck der Fussspangen und Netze
und Medaillons.

1745. und grossen Theils auch *A. Th. Hartmann*: Die Hebräerin am Putztische und als Braut. 3. Th. Amsterd. 1809. —

V. 17. Das וְ bezeichnet den Nachsatz, der die Strafe für solch unzüchtiges Benehmen enthält. שִׂפַּח קָדְקֹד eig. *defluere faciet verticem* d. h. er wird sie des Haupthaares (קָדְקֹד שֵׂעָר *Haarscheitel* Ps. 68, 22.) durch den Grind oder Schorf (סַפַּחַת oder מִסְפַּחַת eig. *defluxus capillorum* 3 Mos. 13, 2. 6. 7. 8.) berauben, so dass sie nicht nur des natürlichen Schmuckes (Hohesl. 4, 1. 5, 11. 6, 4. 7, 6.) verlustig gehen, sondern auch als Unreine von allem Umgange ausgeschlossen werden müssen. Hiezu soll sich noch gesellen die tiefste Schmach und Entehrung, die zugleich deutlich auf eine Eroberung Jerusalems durch eine feindliche Macht hinweiset. Hierüber vrgl. m. Comment. z. Proph. Obadja S. 81. Ob jene Krankheit und diese Entehrung gleichzeitig oder nach einander eintreten werde, so dass im erstern Falle die einen jene, die andern diese zu erleiden haben, ist nicht angedeutet, obwohl nach V. 24—26. das Erste gemeint sein dürfte.

V. 18. Den Gedanken des Strafgerichtes, welches auch über das weibliche Geschlecht ergehen soll und bei einer Eroberung Jerusalems unvermeidlich auch sie treffen musste, führt Jesaja so aus, dass er den zuletzt erwähnten Begriff des Entblössens zuerst festhaltend ausführlich angiebt, wie die Frauen alles ihres Schmuckes Stück für Stück verlustig gehen und somit bis auf die äusserste Blösse ausgezogen werden. Die עֲכָסִים sind eig. *Fussfesseln* im Allgemeinen Sprüchw. 7, 22. Hier sind aber darunter Bracelets von Gold, Silber, Elfenbein und dergl. gemeint, wie sie nicht bloss jüdische, sondern auch griechische und römische Frauen im Alterthume um die Fussknöchel trugen, und wie sie im Oriente noch jetzt gebräuchlich sind. Hiervon nun

19. Die Ohrgehänge, die Armkettchen und die Schleier,

das *Verb. denom.* עָכַס, mit solchen עֲכָסִים durch Zusammenschlagen der Füsse klirren, um den verborgenen Schmuck bemerklich zu machen. — שְׁבִיסִים, von שָׁבַס = שָׁבַץ *flechten*, *weben*, sind *netzförmige Kopfzeuge*. *Schröder* versteht darunter Medaillons in Gestalt von kleinen Sonnen, da dergleichen von arabischen Frauen unter dem Namen شُمَيْسَة = شُبَيْسَة *Sonnchen* am Halsbande getragen wurden, was indessen hier nicht annehmbar erscheint, da das Wort nach hebräischer Etymologie erklärt werden muss und auch die folgenden שַׂהֲרֹנִים solche Medaillons sind, welche um den Hals befestigt auf die Brust hingen und somit von jenen arabischen vielleicht nur durch den Namen verschieden waren. Denn dass Letztere, nach *Jahn* und *Hitzig*, *Halbmonde* gewesen seien, müsste erst bewiesen werden, da wenigstens die Stellen Richt. 8, 21. und 26., wo dieselben שׂ׳ als Schmuck der midianitischen Könige und ihrer Kameele vorkommen, solches nicht erkennen lassen. —

V. 19. נְטִיפוֹת, von נָטַף *destillavit*, sind *Ohrtröpfchen* d. i. Ohrgehänge in der Gestalt eines Tropfens. — שֵׁרָה, שַׁרְשְׁרָה und שַׁרְשָׁה heissen *Kette* überhaupt, hier aber sind unter שֵׁרוֹת *Armbänder* im Allgemeinen verstanden, von denen das am Vorderarm 1 Mos. 24, 22. צָמִיד, und das am Oberarm 2 Sam. 1, 10. אֶצְעָדָה genannt wird, welche beide Arten 4 Mos. 31, 50. neben einander vorkommen. Die רְעָלוֹת, von רָעַל *tremuit*, sind die orientalischen Doppelschleier, deren zwei Hälften in der Gegend der Augen zusammengeheftet waren, und die eine, welche unter den Augen anfing, auf die Brust herabhing, während die andere, welche über den Augen anfing, über den Kopf und Nacken zurückgeschlagen wurde, so dass nur die Augen nebst einem Theil der Backen sichtbar blieben. Der eigentliche Ausdruck für diese Art Schleier ist צָעִיף 1 Mos. 24, 65. 38, 14. (Stw. ضعف *dupli-*

20. Die Kopfbunde und die Fusskettchen und die Gürtel
Und die Riechfläschchen und die Amulette.

cavit), doch heisst er auch צַמָּה Jes. 47, 2. Hohesl. 4, 1. 3. 6, 7. (Stw. צָמַם bedecken, verhüllen und צַמְצֵם verhüllen, verschleiern).

V. 20. Die פְּאֵרִים sind *schmückende* (פֵּאֵר *ornavit*) Kopfbedeckungen, welche man umband. Ezech. 24, 17. 23. — Die צְעָדוֹת, von צָעַד *gressus est*, *incessit*, sind *Schrittkettchen*, welche die beiden עֲכָסִים verbanden, und vielleicht eben so sehr zur Bewahrung der Keuschheit, als zur Erzielung von ganz kleinen und gleichmässigen Schritten (vgl. V. 16. טָפוֹף) getragen wurden. — Die קִשֻּׁרִים, von קָשַׁר *ligavit*, sind *Frauengürtel* Jer. 2, 32., während das Folgende חֲגוֹרָה von חָגַר *cinxit*, ein *cingulum* ganz im Allgemeinen ist, und so auch vom Männergürtel vorkommt, z. B. 2 Sam. 18, 11. Der אֵזוֹר dagegen ist nur ein *Männergürtel*, יִדְבַּק הָאֵזוֹר אֶל־מָתְנֵי אִישׁ es *haftet der* אֵזוֹר *an den Lenden des Mannes*, wie es Jer. 13, 11. heisst. — בַּיִן ist *Zwischenraum*, und בַּיִת was einen *Raum zwischen* sich hat, *Behälter*, *Haus*. נֶפֶשׁ *Seele* ist hier *Duft*, *Wohlgeruch*, wie ja auch רוּחַ *Geist* und הֵרִיחַ *riechen* zusammenhangen. Demnach sind die בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ *Riechfläschchen*, welche wie die *Myrrhenbeutelchen* (צְרוֹר הַמֹּר Hohesl. 1, 15.) an der Halskette zwischen den Brüsten, oder auch am Gürtel von den orientalischen Frauen noch jetzt getragen werden. — Die לְחָשִׁים, von לָחַשׁ *incantavit*, vergl. V. 3., sind *Amulette*, Edelsteine, Gold- oder Silberbleche, welche mit Gesetzesstellen oder magischen Formeln beschrieben zum Putz und zugleich zum Schutz gegen Zauberei an der Halskette oder auch im Ohr (1 Mos. 35, 4.) getragen wurden. Daher heisst der Ohrring überhaupt im Aram. ܩܕܫܐ, קְדֵשָׁה. Vergl. τὸ ἅγιον im Parallelismus mit αἱ μαργαρῖται Matth. 7, 6. —

21. Die Fingerringe und die Nasenringe,
22. Die Feierkleider und die Röcke und die Mäntel und die Taschen,

V. 21. Die טַבָּעוֹת, von טָבַע *immersus*, *infixus est*, sind *Siegelringe*, d. h. *Fingerringe* 1 Mos. 41, 42. Esth. 3, 10. zum Unterschiede von den Ohrringen (נְזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם) und den *Nasenringen*, נִזְמֵי הָאָף; denn der eigentliche Siegelring hiess חוֹתָם und wurde an einer Schnur פְּתִיל (1 Mos. 38, 18.) auf der Brust (Hohesl. 8, 6.) zwischen dem Ober- und Unterkleide, bisweilen aber auch an der rechten Hand (Jer. 22, 24.) getragen. Der Nasenring, welcher auch חָח heisst (2 Mos. 35, 22.), wird sonst mehreren Thieren zur Bändigung durch die Nase gelegt, indem man den Zaum daran befestigt (2 Kön. 19, 28. Jos. 37, 29. Ezech. 29, 4.); doch wurde er auch, wie noch jetzt, von den orientalischen Frauen von der Grösse eines Thalers und darüber in der mittlern Nasenwand getragen, so dass er über den Mund herabhing. Durch ihn küssen die Araber, wie Arvieux berichtet, gern den Mund ihrer Frauen, um, wie er glaubt, nicht von ihnen gebissen zu werden. Er besteht aus Gold oder Silber, ist mit einer Perle, oder mit einem Edelsteine, in Persien mit zwei Perlen und in der Mitte mit einem Rubin besetzt. *Jahn's* Archäol. I, 1, S. 144. —

V. 22. Die מַחֲלָצוֹת, von חָלַץ *exuit*, sind Kleidungsstücke, welche ausgezogen werden, sobald sie gebraucht worden sind. Es werden aber unter diesen *Ausziehkleidern* wie unter den *Wechselkleidern* (חֲלִיפוֹת) stets Staatskleider verstanden, welche man daheim ablegt. — Die מַעֲטָפוֹת, von עָטַף *obtexit*, *operuit*, sind eig. *Hüllen*, bedeuten aber eine zweite, weitere *tunica*, die als ein מְעִיל oder eine שִׂמְלָה über der gewöhnlichen כְּתֹנֶת getragen wurde, bis an die Knöchel reichte und Aermel hatte, daher sie auch כְּתֹנֶת פַּסִּים, *Aermelrock* (2 Sam. 13, 18.), genannt wird. — Die מִטְפָּחוֹת, von טָפַח *expandit*, *extendit*, sind *weite Oberkleider*, *Mäntel*, welche nach Ruth 3, 15. nicht bloss zum Staat, sondern auch zum Bedürfniss und täglichen Gebrauch dienen und ursprüng-

23. Die Spiegel und die Hemdchen Sammt den Turbanen und den Florgewändern.

lich gewiss nur aus einem viereckigen Stück Tuch bestanden, „welches man beim Umschlagen faltet, und welches auch zur nächtlichen Hülle dient." — Die חֲרִיטִים sind *Taschen* oder *Geldbörsen* (2 Kön. 5, 23.), welche von den Frauen am Gürtel getragen wurden und in der Gestalt eines Kegels aus edlem Metalle gebildet, oder auch seiden und goldgestickt waren. *Jahn's* Arch. I, 2. §. 157. —

V. 23. Die גִּלְיֹנִים sind *Metallspiegel*, zunächst glattgeschliffene Metallplatten (vrgl. גִּלָּיוֹן C. 8, 1.) von גָּלָה Arab. جلا *clarus fuit*, *nitidum clarumque reddidit*. Sie heissen auch מַרְאוֹת (2 Mos. 38, 8.), von רָאָה *vidit*, und רְאִי (Hiob 37, 18.) mit der genauern Bestimmung von מוּצָק *gegossen*. Kleine, runde Metallspiegel gehörten zum Putz der orientalischen Frauen, sie hatten einen Stiel und wurden beim Ausgehen in den Händen mitgenommen. Vergl. Sirach 12, 11. Weish. 7, 26. Jac. 1, 23. — Die סְדִינִים, wofür die LXX sonst immer *Σινδόνες*, hier *τὰ βύσσινα* setzen (vrgl. Matth. 27, 59.) sind *weisse, feinlinnene Unterkleider*, welche als Hemden auf blossem Leibe getragen wurden. Nach der Beraubung auch dieses Kleidungsstückes stehen sie in ihrer ganzen Blösse da, so dass der Prophet, gleichsam nachträglich, nur noch die צְנִיפוֹת und die רְדִידִים anführt. Der צָנִיף, auch מִצְנֶפֶת genannt, von צָנַף *circumvolvit*, ist der Turban ganz im Allgemeinen. Es gab aber mehrere Arten desselben. So ist Jes. 62, 3. von einem *königlichen Turban*, צְנִיף מְלוּכָה, die Rede, welcher besonders durch den נֵזֶר oder *das Diadem* vor allen übrigen ausgezeichnet war. Sachar. 3, 5. ist *der reine* Turban, הַצָּנִיף הַטָּהוֹר, des Hohenpriesters erwähnt, welcher besonders durch eine *Platte von reinem Golde*, צִיץ זָהָב טָהוֹר (2 Mos. 28, 36—38.), vor allen übrigen ausgezeichnet war. S. z. C. 23, 18. Die schon V. 20. erwähnten פְּאֵרִים mögen eine besondere Art von Damenturbans gewesen sein, obschon dieses

24. Und es wird geschehn:
Statt des Wohlgeruches wird Moder sein,
Und statt des Gürtels ein Strick,

Wort, wie die Verbindung צְפִירַת תִּפְאָרָה (Jes. 28, 5.), an und für sich nur einen Kopfschmuck, eine prächtige Kopfbedeckung ganz im Allgemeinen bedeutet. — Die רְדִידִים von רָדַד *extendit, expandit*, waren ein feiner, florartiger Ueberwurf über den Kopf und die andern Kleider, oder ein breiter, lang herabfliessender Schleier. —

V. 24. Nachdem die Frauen in ihrer ganzen bevorstehenden Entkleidung dargestellt worden, zeigt Jesaja mit Rücksicht auf die erste Hälfte von V. 17., wie sie das Strafgericht nicht nur bis auf die Haut ihrer Putzsachen und feinen Kleidungsstücke berauben, sondern sie auch noch an ihrem blossen Leibe heimsuchen und dieser so entstellte Leib nur die gröbste und ärmlichste Bekleidung erhalten werde. Nach וְהָיָה ist וְ oder כִּי ausgelassen, so wie C. 6, 1. jenes *Vav* steht und וַיְהִי fehlt. Unter בֹּשֶׂם, *Wohlgeruch*, ist hier der Balsamgeruch der Riechfläschchen in V. 20. verstanden, unter מַק aber der Eitergestank des Grindes oder Schorfes. V. 17. — נִקְפָּה, von נָקַף *circumivit, circumdedit*, ist dem Wortsinne nach ganz dasselbe, was חָגוֹר, חֲגוֹרָה, bedeutet aber den *Strick*, welcher zur Fesselung der Gefangenen dient. *Credner* übersetzt dieses Wort durch *Lumpen*, was aber schon von *Hitzig* mit Recht als unrichtig bezeichnet ist. — מִקְשָׁה, von قشا, *decorticavit, dolavit lignum, tornavit*, bezeichnet jede künstlich geformte Arbeit in Holz oder Metall (2 Mos. 25, 18. 31. u. s. w.). מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה ist nun hier mit Zurückbeziehung auf קָדְקֹד V. 17. und im Gegensatz zu קָרְחָה, die *Glatze*, künstlich geformtes, bisweilen auch wohl gekräuseltes Haar, daher künstliche Haarflechten und auch Locken. Sonst heissen die *Zöpfe* מַחְלְפוֹת (Richt. 16, 13. 19.) und wurden im Alterthum nicht nur von den Frauen, sondern auch von den Männern getragen. Denn wie an jener Stelle von Simson's מַחְלְפוֹת, die *Luther* und *Jahn* durch „*Locken*" übersetzen,

Und statt der gedrechselten Arbeit eine
Glatze,
Und statt des weiten Mantels ein angelegtes
Trauergewand,
Brandmal statt der Schönheit.

die Rede ist, so heisst es auch von Patroclus beim Homer Iliad. 17, 51.:

Αἵματί οἱ δεύοντο κόμαι, Χαρίτεσσιν ὁμοῖαι,
Πλοχμοί θ', οἳ χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ ἐσφήκωντο.

Diese *πλοχμοί* sind nicht Locken, sondern wie die *πλέγματα* 1 Tim. 2, 9. und die *ἐμπλοκὴ τριχῶν* 1 Petr. 3, 3. *Haarflechten* oder *Zöpfe*, welche bei Reichen mit Perlen, Gold, Silber, Edelsteinen durchflochten waren, und demgemäss auf obige Weise von Jesaja bezeichnet werden. Es können jedoch auch Locken gemeint sein, da eine künstliche Kräuselung der Haare schon frühzeitig Mode war. — קָרְחָה, *Glatze* (vergl. 3 Mos. 13, 40. 42. 43. 2 Kön. 2, 23.) steht auch von einem ganz kurz abgeschorenen Haare. Demnach kann mit diesem Worte eben sowohl eine Folge jenes סִפַּחַת V. 17., als auch ein Ausdruck der Trauer und des Schmerzes gemeint sein. Denn es war im Alterthum eine ziemlich allgemeine Sitte, sich das Haar zum Zeichen tiefer Trauer abzuscheeren, so dass es auch bei Homer Od. 4, 197. heisst:

Τοῦτό νυ καὶ γέρας οἶον ὀϊζυροῖσι βροτοῖσιν,
Κείρασθαί τε κόμην, βαλέειν τ' ἀπὸ δάκρυ παρειῶν.

Vrgl. Esr. 9, 13. Hiob 1, 20. Jer. 7, 29. Mich. 1, 16. und daselbst *Theiner's* Comm. — פְּתִיגִיל ist am Wahrscheinlichsten wie בְּלִיַּעַל ein *Nomen compositum*, das aus פְּתִי *Weite* und גִּיל = גּוּלָא chald. *Mantel* gebildet ist. — מַחֲגֹרֶת, die *Umgürtung*, steht hier für das *Verb.* חָגַר, welches gewöhnlich von der Anlegung des Trauergewandes gebraucht wird wegen seines engen Anschliessens an den Leib. Jes. 15, 3. Jer. 49, 3. Joel 1, 8. — שַׂק ist nach 1 Mos. 42, 25. 27. 28. 44, 1. 8. 12. ganz identisch mit אַמְתַּחַת *Sack*, *Korn-*

25. **Deine Männer werden durchs Schwerdt fallen,**
Und deine Stärke im Kriege.

sack, kommt aber bei Jes. immer nur als Kleidungsstück vor, hier und C. 15, 3. als Trauergewand, C. 20, 2. als solennes Prophetenkleid, und war nach *Josephus* (*Bell. Jud.* I, 17.) ἐσθὴς ἐκ τριχῶν πεποιμένη. *Jahn* (Arch. I, 2. S. 165.) sagt: „diese Kleider sind nun wahre Säcke, sie sind eng, haben keine Aermel, sondern nur Löcher für die Arme, und reichen nicht gar bis an die Kniee." *Credner* (Der Proph. Joel S. 145.) dagegen sagt: „dass das Trauerkleid nicht sowohl eng an den Leib sich anschloss, als vielmehr schlaff und nachlässig um denselben hing und nur durch einen Gürtel an ihm befestigt war." Aber חָגַר und מַחֲגֹרֶת stehen beim שַׂק für die sonstigen *Verba* שׂוּם, כִּסָּה und לָבַשׁ von der *Anlegung* des Trauergewandes, eben weil es ein ganz enges Gewand war, das keinen Gürtel nothwendig machte, sondern wie *Hitzig* sehr treffend bemerkt, „über den Hüften selbst Gurt war." Die Farbe war schwarz oder schwarzbraun, daher קָדַר *ater, niger fuit* und *luxit*. — כִּי ist hier nicht die Conjunction, sondern ein *Nomen*, das für כְּוִי Arab. كَيٌّ, *ustio cauterio facta*, steht und von كَوَى, *cutem ussit cauterio alicui*, herkommt. 2 Mos. 21, 25. steht dafür כְּוִיָּה, sodann 3 Mos. 13, 25. מִכְוָה und V. 24. noch deutlicher מִכְוַת־אֵשׁ, so dass Jes. die στίγματα darunter versteht, welche ihnen als Sclavinnen aufgedrückt wurden, welches gewöhnlich auf der Stirn geschah. Es passt dieses also sehr gut zu der נִקְפָּה, mit welcher sie in die Gefangenschaft geführt werden. Es ist daher unrichtig, wenn *Hitzig* bemerkt, dass diese Bedeutung „Brandmal" nicht in den Zusammenhang passt und dass כִּי hier für גְּדֻדָה, *Wunde*, stehe. Dieses Letztere aber kann wiederum deshalb nicht richtig sein, weil von den *Ritz*- und *Stichwunden* in der Haut als Zeichen der Trauer immer nur גָּדַד und גְּדֻדָה (5 Mos. 14, 1. Jer. 16, 6. 41, 5. 48, 37.), oder שָׂרַט und שֶׂרֶט *m.* שָׂרֶטֶת *f.* (3 Mos. 19,

26. So dass klagen und trauren ihre Pforten,
Und sie entkräftet am Boden sitzet.

28. 21, 5.) vorkommt, aber كرى auch gar nicht *ritzen* heisst. —

V. 25. Der nächste Grund solcher Trauer und eines so harten Looses ist der Tod der Ehemänner und der Fall der jungen Mannschaft in der Feldschlacht, so dass vor מְתַיִךְ, *deine Männer*, eine Conjunction zu ergänzen ist. Dieses Schicksal der Männer, wie das vorher geschilderte Loos der Frauen ist jedoch nicht als ein ganz allgemeines zu denken, da C. 4, 1—3. die nöthige Beschränkung enthält. — גְּבוּרָתֵךְ, *fortitudo tua*, steht hier gleichbedeutend mit יַלְדֻתֶךָ, *deine junge Mannschaft* (Ps. 110, 4.), nur dass Jes. wie Jer. (Klagel. 1, 15.) die personificirte Stadt, nicht aber, wie *Hitzig* meint, das Volk, anredet, zu welcher er von den bis jetzt angeredeten Frauen um so leichter übergehen konnte, je gewöhnlicher die Personification der Städte, wonach sie als Frauen, als Mütter gedacht wurden, bei den Propheten war.

V. 26. Ueber diesen Verlust der Einwohnerschaft, deren männlicher Theil im Kampfe fiel, und deren weiblicher Theil in die Sklaverei abgeführt wurde, trauert die Stadt als eine Mutter, die ihrer Kinder beraubt ist. — אָנָה, אָנַח, אָנַק bezeichnen insgesammt den Ausdruck des Schmerzes in Tönen, aber nach verschiedenen Graden. אָנָה bezeichnet den leisesten, אָנַח den schon stärkern, und אָנַק den stärksten Ausdruck des Schmerzes durch Töne, so dass sich diese drei hebr. Verba zu einander etwa so verhalten, wie unser: *klagen, seufzen* und *stöhnen* oder *ächzen*. — Zeiten, in denen, und Oerter an denen etwas geschieht, werden häufig personificirt und als die Subjecte jenes Geschehens dargestellt z. B. Klagel. 1, 4. דַּרְכֵי צִיּוֹן אֲבֵלוֹת *die Wege nach Zion trauern* d. h. man trauert auf ihnen. Demgemäss heisst es auch hier: die Thore klagen und trauern, für: man klagt und trauert in ihnen. Vrgl. C. 14, 31. Man könnte aber diese

C. 4, 1. Und es ergreifen sieben Weiber einen Mann An jenem Tage, sprechend:

Redeweise auch als eine reinpoetische Auffassung auffassen, nach welcher die Zedern Libanons sich freuen C. 14, 8., Gerechtigkeit und Friede sich küssen Ps. 85, 11. u. s. w. — נִקְּתָה steht hier wie das lat. *exhauriri* von der gänzlichen Erschöpfung eines Landes, einer Stadt, die wie ein organischer Körper, wie eine Frauensperson (vrgl. Richt. 19, 25—27.), ihrer Kräfte beraubt worden ist. — אֶרֶץ ist hier wie Obad. 3. der niedrige Boden im Gegensatz zu jeder Höhe; vrgl. יֹשְׁבֵי מָרוֹם C. 26, 5. Das Sitzen am Boden ist ein Ausdruck des Schmerzes, der Trauer. Hiob 2, 13. Klagel. 2, 10. Für אֶרֶץ steht bisweilen auch עָפָר *Staub*. C. 29, 4. 47, 1. —

V. 1. Der Prophet kehrt wieder zu den Frauen zurück und führt nun noch das Letzte, was für eine Hebräerin schimpflich war, als bevorstehende Strafe an, nemlich Ehe- und Kinderlosigkeit aus Mangel an Männern, obschon dieselben mit Verletzung aller bisherigen Sitte solcher Schande werden zu entgehen suchen. Die Zahl שֶׁבַע *sieben* steht hier wie C. 11, 15. 1 Mos. 33, 3. Ps. 119, 164. Pred. Sal. 11, 2. Sach. 8, 23. ohne spezielle Bedeutung und giebt nur an, wie sie *in Masse* über *einen* Mann herfallen werden, um sich ihm zur Ehe aufzudrängen. Ganz ebenso stehen im N. T. die *ἑπτὰ πνεύματα* Luc. 11, 26. Offb. 3, 1. Das Widerliche dieses Bildes wird noch erhöht durch ihre Verzichtleistung auf die gesetzlichen Verpflichtungen des Mannes 2 Mos. 21, 10. — Die Frau führte auch schon im Alterthume den Namen des Mannes, doch ist hier nicht unter dem שֵׁם ein ***nomen inane connubii***, wie bei ***Lucan***, gemeint, denn die folgende חֶרְפָּה ist eben die Schmach der Kinderlosigkeit (1 Mos. 30, 23. Luc. 1, 25.), um deren Vermeidung willen eben nur die Ehe Werth hatte und so leidenschaftlich angestrebt wurde. —

V. 2—6. Jes. geht jetzt, nachdem er alle seine Drohungen erschöpft hat, zur Verheissung einer schönern Zeit über, welche nach Vollziehung des in C. 3, 13—4, 1. ge-

Unser Brod wollen wir essen
Und unsere Kleidung anziehn,

schilderten Strafgerichtes eintreten soll, so dass mit diesem messianischen Abschnitte die ganze Weissagung in sich vollendet, abgerundet und beschlossen ist. Dieser Schluss ist aber keineswegs, wie *Hitzig* meint, bloss vorläufig, oder man müsste gar nicht von einzelnen Orakeln und Weissagungen reden, denn es hängen alle mit einander mehr oder weniger innig zusammen und beziehen sich auf einander. Weil aber Schuld und Strafe, Drohung und Verheissung mit diesen fünf Versen zu Ende ist und C. 5, 1. die prophetische Rede offenbar nach einem längern Zeitraum wieder von Vorne anfängt, so ist diese Weissagung mit dieser messianischen Verheissung wirklich und ganz vollständig, nicht aber bloss vorläufig zu Ende. —

Zu der richtigen und ganz unbefangenen Erklärung dieser und aller folgenden messianischen Verheissungen ist zunächst und vor Allem erforderlich, dass dieselbe nur als der integrirende Theil eines grössern Ganzen, als ein einzelner Abschnitt einer umfassenden Weissagung, der mit den übrigen Abschnitten derselben Weissagung innigst zusammenhängt, nicht aber als ein für sich bestehendes Ganze, als eine von nichts Anderm abhängige und mit nichts Anderm zusammenhängende Weissagung erkannt und fortdauernd betrachtet werde, woraus sich dann von selbst ergiebt, dass der innige Zusammenhang dieses Theils der ganzen Weissagung mit den frühern Theilen derselben wohl beachtet und der exegetische Standpunkt, welcher bei der Erklärung der frühern Abschnitte sich ganz natürlich und einfach darbot, auch für die Erklärung des messianischen Schluss-Abschnittes festgehalten werden muss. Dieser Standpunkt ist nun der theokratisch-*politische*, von welchem aus in dem bisher strafenden und drohenden Theile von dem verderbten und zu läuternden Zustande des jüdischen *Staates* so die Rede war, dass zuerst von der Verderbniss des Volkes und der angemessenen Strafe durch das grösseste Staatsunglück ganz

Nur mögen wir mit deinem Namen genennet werden;
Nimm unsere Schmach hinweg.

im Allgemeinen, dann von der Tyrannei und Habsucht der Regierenden und zuletzt von der Lüsternheit und Eitelkeit der Frauen gehandelt wurde. Dieser Standpunkt und die auf ihm sich darbietenden Objecte der prophetischen Rede müssen also auch für diesen messianischen Schlusstheil gelten, und die Richtigkeit hievon wird auch sogleich durch Einzelnes in diesem Schlusstheil ganz augenfällig bestätigt; denn V. 5 und 6. ist offenbar von dem Zustande des ganzen jüdischen Staates in der messianischen Zeitperiode die Rede, in V. 4. werden die Töchter Zions ebenso namentlich wie C. 3, 16. angeführt, und V. 3. wird die moralische Beschaffenheit des *ganzen*, nach dem im vorigen Cap. bezeichneten Strafgerichte noch übrig gebliebenen *Volkes* genauer bezeichnet. Diese vollkommene Uebereinstimmung dieses Theils mit dem ganzen früheren *berechtigt* uns zu der Voraussetzung, dass in dem noch übrigen V. 2. wohl von den Regierenden die Rede sein und dass unter dem bildlichen Ausdrucke צֶמַח יְהוָה *Spross Jehova's* eben nur das regierende Personale des Staates gemeint sei, indem der Prophet dieses nach dem Bisherigen doch unmöglich ganz übersehen haben konnte, und indem sich auch sonst keine Persönlichkeit nachweisen lässt, die besser in den bisherigen Zusammenhang passte, als eben nur die Collectivperson des regierenden Theils im Staate während der messianisch glücklichen Zeit. Hiemit aber fing der Prophet sehr passend an, da die Obern, die Obrigkeit eines Staates, diejenigen sind, welche an Würde und Bedeutsamkeit die erste Stelle einnehmen und sonst auch wohl geradezu אֱלֹהִים genannt werden, 2 Mos. 21, 6. 22, 8. 9. Ps. 82, 6. Joh. 10, 34. 35. 1 Cor. 8, 5. — Sodann ist zu der richtigen und unbefangenen Erklärung dieser und aller folgenden messianischen Verheissungen erforderlich, dass *alle* messianischen Weissagungen eines Propheten zusammen gehalten und durch einander so erklärt werden, dass man den

2. An jenem Tage wird Jehova's Sprössling zur Zierde und zur Ehre,

Sinn zweifelhafter Stellen in einzelnen dieser Weissagungen durch die angemessenen ganz deutlichen Stellen der übrigen Weissagungen dieser Art bestimme. Denn nur durch eine solche Vereinigung und Zusammenhaltung aller dieser Verheissungen eines Propheten können wir zu einem vollständigen und ungetrübten Gesammtbilde der ganzen messianischen Zeit gelangen, wie sie sich dieser oder jener Prophet wirklich gedacht hat, so dass dadurch ganz von selbst Einzelnes, was ganz isolirt betrachtet immer dunkel und ungewiss bleibt, vollkommen klar und deutlich wird. Da nun in dem messianischen Abschnitte des ersten Cap. V. 26. von den *Richtern* und *Berathern* des jüdischen Staates und in C. 28, 6. ebenfalls von den *Richtern*, so wie auch von den *Kriegern* in der messianischen Zeit, da in C. 32, 1. geradezu von dem *Könige* und seinen *Fürsten*, und in C. 33, 17. von dem *Könige* ganz allein die Rede ist, so werden wir durch diese ausdrückliche Nennung dieser Hauptpersonen eines Staates zu der Annahme genöthigt, dass unter dem bildlichen Ausdrucke צֶמַח יְהוָה und dem ihm coordinirten פְּרִי הָאָרֶץ hier nur der מֶלֶךְ und die שָׂרִים des jüdischen Staates im messianischen Zeitalter von Jesaja gemeint sein können. — Ferner ist für die richtige Erklärung dieses Abschnitts noch ganz im Besondern zu beachten, dass er einmal in C. 28, 5. 6. eine so genaue Parallele hat, wie sie zur Aufhellung des bildlichen Ausdruckes צֶמַח יְהוָה nur irgend gewünscht werden kann, und dass sodann diesem bildlichen Ausdrucke ganz analog in C. 28, 1. das Volk Samariens als eine *Blume*, צִיץ, bezeichnet, und es mit den Ausdrücken צְבִי und תִּפְאֶרֶת, die hier V. 2. ebenso vorkommen, als der prachtvolle Schmuck Ephraims, צְבִי תִפְאַרְתּוֹ, charakterisirt wird. Es findet also hier zwischen dem צֶמַח יְהוָה und dem übrigen Volke, der פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל, dasselbe Verhältniss statt, wie dort zwischen Samarien und Ephraim. Aber Samarien heisst dort nur in so fern der

Und die Frucht des Landes zur Hoheit und zum Schmucke sein
Den Entronnenen Israels.

Schmuck und die Zierde Ephraims, als es die Residenz des Königs und seiner Magnaten war, so dass eigentlich auch diese nur dort, wie hier, als die Zierde und der Schmuck des übrigen Volkes bezeichnet werden. Ebenso wird Saul und Jonathan sammt den übrigen Vornehmen unter den Gefallenen von David 2 Sam. 1, 19. הַצְּבִי יִשְׂרָאֵל *decus Israelis* genannt. Desgleichen nennt Jesaja die Vornehmsten des Volkes כְּבוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, oder ganz kurz bloss כְּבוֹד יַעֲקֹב *honor, honestas Israelitarum, Jacobi.* In C. 24, 4. heissen sie מְרוֹם עַם־הָאָרֶץ die Höhe, Hoheit, der *Stolz des Volkes im Lande*, wofür Jes. גָּאוֹן hier gesagt hat; vrgl. Judith 15, 12.: *Σὺ ὕψωμα Ἰσραὴλ, σὺ γαυρίαμα μέγα τοῦ Ἰσραὴλ, σὺ καύχημα μέγα τοῦ γένους ἡμῶν.* Wir sehen also, dass fast jedes der hier vorkommenden Worte, גָּאוֹן, כָּבוֹד, צְבִי und תִּפְאֶרֶת auch sonst von Personen gebraucht worden ist, die nach ihrer bedeutsamen Stellung oder nur nach ihren bedeutsamen Thaten als die Zierde, der Ruhm, der Stolz und der Schmuck des übrigen ganzen Volkes betrachtet werden können und zu allen Zeiten so betrachtet worden sind. Es stehen aber diese Ausdrücke hier, so wie auch die *Schönheit* des Königs C. 33, 17., in einem besonders prägnanten Sinne, indem sie sonst bloss in äusserlicher, hier aber und C. 33, 17. zugleich und vorzugsweise in innerlicher, geistiger, sittlichreligiöser Beziehung gesetzt sind, so dass man daraus recht klar erkennt, wie schon Jesaja das Sittliche als ein Schönes anschaute. Warum übrigens dieses regierende Personale gerade ein צֶמַח יְהוָֹה genannt werde, ersieht man aus C. 28, 6., wenn man dabei zugleich berücksichtigt, dass nach prophetischer Vorstellungsweise Jehova der Gemahl des Landes ist und die aus dieser Ehe gezeugten Kinder, die in dem Geiste Jehova's das Siegel und die Bürgschaft ihrer Aechtheit haben, beiden gleichmässig angehören, indem Jehova ihr Vater,

3. Und es wird geschehn:
Der in Zion Uebriggebliebene

das Land ihre Mutter ist. Daher heisst Hos. 11, 1. das ganze Volk ein Sohn Jehova's, und Jes. 1, 2. im *Plural* seine Söhne. Galt dieses aber auch vom ganzen Volke, so galt es doch noch viel mehr und in einem noch höhern Sinne von den Häuptern des Volkes, besonders dem Könige, der vom Geiste Jehova's beseelt ist und ganz in seinem Geiste voll Kraft und Würde regiert. Daher heisst es von demselben Ps. 2, 7. in einem ganz besondern und höchst prägnanten Sinne בְּנִי אַתָּה mein *Sohn* bist du, aber auch von allen Häuptern des Staates Ps. 82, 6.: בְּנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם *Söhne des Höchsten seid ihr alle.* Wie nun Jesaja C. 22, 24. den Ausdruck צֶאֱצָאִים, was eigentlich Sprösslinge aus der Erde bedeutet, für die Kinder, Nachkommen, בָּנִים, gebraucht, so hat er hier auf dieselbe Weise צֶמַח *Spross* für בֵּן gesetzt. Es ist darunter aber weder das ganze Volk, wie Hos. 11, 1., noch bloss der König, wie Ps. 2, 7. gemeint, sondern das ganze Staatshaupt d. h. der König mit seinen an der Regierung Theil habenden Vornehmen, wie Ps. 82, 6. Aus jener Vorstellung einer Ehe, welche zwischen Jehova und dem Lande stattfindet, erhellt nun auch sogleich, wie dieselben Personen nicht bloss als Sprösslinge Jehova's, sondern auch in derselben bildlichen Redeweise als פְּרִי הָאָרֶץ bezeichnet werden konnten, da das Land zugleich ihre Mutter war, und auch sonst die Gezeugten als Erzeugte, als ein Erzeugniss bezeichnet werden, wie ja auch wir von einer Leibes*frucht* reden, so dass *Luther* 2 Mos. 21, 22. יְלָדֶיהָ *ihre Kinder* geradezu durch *ihre Frucht* übersetzt, was Jes. 13, 18. 5 Mos. 32, 53. vollständig פְּרִי־בֶטֶן *Frucht des Leibes* lautet. Durch diese Bezeichnung als פְּרִי הָאָרֶץ ist nun zugleich jener צֶמַח יְהוָה als eine Collectivperson bezeichnet, die aus lauter Eingebornen besteht, zu welcher Angabe sich Jesaja dadurch veranlasst fühlen mogte, weil bisweilen auch Ausländer die höchsten Staatsämter bekleideten, wie z. B. jener Sebna in C. 22, 15., was für das Na-

tionalgefühl eines Propheten, dem schon der freiere Umgang mit heidnischen Ausländern sträflich war (C. 2, 6.), etwas Beleidigendes haben musste und daher auch vielleicht schon ganz allein zu jener Weissagung gegen Sebna die Veranlassung gab. — פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל, *evasio Israelis*, steht als *abstr. pro concr.* und ist ganz gleichbedeutend mit שְׁאָר עַמּוֹ *der Rest seines Volkes*, indem hier wie dort darunter der Theil des Volkes gemeint ist, welcher dem in C. 3. angekündigten Strafgericht entronnen und so übrig geblieben ist. Dass nun für dieses übriggebliebene Volk hier der צֶמַח יְהוָה und der פְּרִי הָאָרֶץ das sein soll, was nach C. 28, 5. Jehova selber sein wird, hat darin seinen Grund, dass jedes Reden und Handeln im Geiste Jehova's eigentlich ein Reden und Thun Jehova's selber ist, wenn er sich auch nur mittelbar durch Andere manifestirt. Dieser Geist Jehova's ist nun aber die höchste Schönheit, die alleinwahre Schönheit, und daher ist sowohl Jehova selber die stolze Zierde seines Volkes, als auch sind es die, in welchen sein Geist lebt, waltet und sich so in seiner Wesenheit offenbart. Daher erscheint auch der messianische König C. 33, 17. geradezu in seiner *Schönheit*, בְּיָפְיוֹ, und eben diese selbige Schönheit ist der Grund und die Ursache, warum hier der צֶמַח יְהוָה und der פְּרִי הָאָרֶץ dem übrigen Israel zur Zierde und Ehre, zum Stolz und Schmucke gereicht. Man könnte übrigens nach C. 32, 1. unter dem צֶמַח יְהוָה auch nur den gehofften theokratischen König allein und unter dem פְּרִי הָאָרֶץ seine Grossen verstehen, wie denn auch *Gesen.* nicht unpassend findet, doch „es bleibt immer das Natürlichste anzunehmen, dass beide Bezeichnungen sich einander entsprechen und ein und dasselbe Subject bezeichnen, das hier nur nach seinen verschiedenen Beziehungen geschildert wird." Dieses ist eine vollkommen richtige Bemerkung von *Hengst.*, so wie derselbe auch ganz richtig behauptet, „dass Sprössling Jehova's so viel sein müsse wie Sohn Jehova's." Ist aber dieses der Fall, so muss auch צֶמַח ebenso wie בֵּן in collectivem Sinne vorkommen

Jeder, welcher zum Leben aufgeschrieben in Jerusalem;

können, da es Hos. 11, 1. in einem solchen Sinne vorkommt, so dass Jesaja für jenen Sing. geradezu den Plur. בָּנִים in C. 1, 2. gesetzt hat. Ist also צֶמַח wirklich hier ganz gleichbedeutend mit בֵּן, was *Hengst.* behauptet, so muss er auch in Hos. 11, 1. eine Parallelstelle anerkennen, nach der auch צֶמַח collective Bedeutung haben kann. Diese aber *muss* es hier haben wegen der Realparallelen in C. 1, 26. 28, 6. 32, 1., oder man müsste unter dem צֶמַח יְהוָֹה nur den מֶלֶךְ C. 32, 1. 33, 17. und unter dem פְּרִי הָאָרֶץ nur die שָׂרִים C. 32, 1. verstehen, was doch *Hengst.* selber kraft seiner obigen Behauptung der Gleichbedeutenheit beider Bezeichnungen nicht zulassen könnte. Gleichwohl macht es die Parallelstelle C. 32, 1. möglich, dass wir unter diesem צֶמַח י׳ hier nur den מֶלֶךְ, den מָשִׁיחַ, verstehen, wie das schon vom *Chaldäer*, von *Kimchi*, *Vitringa*, *Rosenmüller*, *Hengst.* u. A. geschehen ist, nur müssen wir uns dann hüten, den neutestamentlichen und jesajanischen Messiasbegriff für identisch zu halten. Denn der jesajanische Messias ist bei aller sittlichreligiöser Würde, bei allem theokratischem Geiste, bei aller Sohnschaft Jehova's immer noch ein politischer König, dem die שָׂרִים Fürsten (C. 32, 1.) zur Seite stehen, der in des Helden *Schönheit* (C. 33, 17.) glänzt, gleichwie ein zweiter David. Darum kann Jesaja bei diesen seinen Worten nicht an Jesum von Nazareth, den Messias des N. T. gedacht haben, und dieses gesteht auch *Hengst.* selber ein, indem er ihn wie alle Propheten Alles in *bewusstloser* Extase reden und sie sogar nach der Rückkehr ihres verständigen Bewusstseins den Sinn ihrer selbsteignen Worte nicht verstehen lässt. Dadurch zeigt aber *Hengst.* nur seine weite Entfernung von aller wahrhaft *exegetischen* Erklärung, die es unverholen bekennen muss, dass Jesaja, nach den angeführten Parallelstellen zu urtheilen, sich immer nur einen politischen König unter dem Messias gedacht habe. Einen solchen Messias *mit seinen Fürsten* haben wir uns also auch hier zu denken, und *Gesen.* hatte es gar nicht nöthig, so gezwun-

gen und ungewiss solches zuzugestehen, wenn er sagt: „Allerdings könnte man sagen, dass *Sprössling Jehova's* hier dichterischer Ausdruck sei für: *Sohn Jehova's* = König, und der Sinn wäre nicht unpassend: ein Gottgefälliger Herrscher wird die Zierde des neuen Geschlechts sein, da allerdings Jesaja sonst die Hoffnung der bessern Zeit an einen König anknüpft." Dieser König ist der Messias und dieser Messias-Begriff dauerte bis auf Christum fort, durch den er zuerst eine wesentliche Fortbildung und Umgestaltung erfuhr, indem er denselben von seiner bisherigen irdischpolitischen Beimischung reinigte und so steigerte, dass er sich zwar auch noch einen *βασιλεὺς* nannte und auch von seiner *βασιλεία* sprach (Joh. 18, 33—37.), aber mit beiden Ausdrücken einen so erhabenen Sinn verband, wie es die Realisirung der Idee in seiner Persönlichkeit nothwendig mit sich brachte, aber von seinen Jüngern lange nicht begriffen werden konnte. Denn sehr richtig bemerkt *Hengst.* (Christol. I, 1. S. 325.), „dass selbst Johannes der Täufer und die Apostel sich nicht anders denken konnten, als dass mit der Erscheinung Christi auch die Aufrichtung seines sichtbaren Reiches nahe verbunden sein müsse." Aber warum konnten sie es sich nicht anders denken? Ohne Zweifel darum nicht, weil sie sich den zu erwartenden Christus oder Messias immer nur als einen politischen König im gewöhnlichen Sinne des Wortes dachten. Und warum dachten sie ihn sich so und nicht anders? Weil sie den Messias oder Christus bei Jesaja und den übrigen Propheten des A. T. nur als einen politischen König geweissagt fanden. Wie hätten sich aber auch die Propheten den Messias anders denken können, da selbst ein Mann, wie Johannes der Täufer, ihn sich nicht anders denken konnte, obschon derselbe nach Jesu eigenem Ausspruch (Matth. 11, 9.) *mehr als ein Prophet* war, und obgleich derselbe Jesum selber vor Augen hatte, ihn taufte und als Messias öffentlich proclamirte. Nach diesem allen muss zwar der Exeget hier in dem צֶמַח

Und die Blutschuld Jerusalems getilgt aus seiner Mitte
Durch den Geist des Gerichts und den Geist der Vertilgung.

יְהוָֹה den Messias oder Christus geweissagt finden, aber nur nicht den Christus des N. T., sondern den des A. T., welcher mit jenem in sittlichreligiöser Beziehung zwar völlig zusammenfällt, aber von demselben in politischer Hinsicht so sehr verschieden ist, dass der *gewissenhafte* Exeget als solcher nur sagen kann, Jesaja habe hier nach seinem individuellen Bewusstsein, nach seinem selbsteigenen Sinn und Verstande trotz seiner Christus-Weissagung doch nicht im Entferntesten an eine Persönlichkeit gedacht, wie sie in Jesu von Nazareth auftrat, so dass *Hengst.* genöthigt ist, nach dem angenommenen *Sinne Gottes* zu fragen, obschon er sich bei seinem Deutungsverfahren so gerirt, als komme es ihm eigentlich doch auch nur auf den individuellen Sinn des Propheten an, weshalb man hier und auch sonst gar nicht weiss, ob er Manches im Sinne Gottes, oder nach dem Sinne des Schriftstellers erklärt, welche Verwirrung ein sehr verfängliches und sehr leicht trügerisches Helldunkel über die ganze christologische Erklärung *Hengst.'s* verbreitet. —

Die Erklärung von *Hitzig*, nach welcher צֶמַח יְהוָֹה das, *was Jehova sprossen lässt*, und פְּרִי הָאָרֶץ den *Ertrag des Landes, Korn, Most*, bedeutet, muss schon darum als verfehlt erscheinen, weil Jes. etwas Todtes und grob Materielles wohl schwerlich mit so hohen Namen, wie כָּבוֹד, צְבִי, גָּאוֹן, תִּפְאֶרֶת bezeichnen konnte, und man auch nicht sieht, wie der Ertrag eines Landes, die Producte desselben, seinen Einwohnern zu einer besondern *Ehre*, zum Stolze und zur Zierde gereichen könne. —

Gesenius versteht mit *Grotius*, *Vogel*, *J. D. Michaelis*, *Dathe*, *Koppe* unter dem צֶמַח יְהוָֹה den neuen bessern Anwuchs des Volkes nach den Niederlagen, so dass darnach der Sinn des Verses ist: „der neue Gott wohlgefällige Anwachs des Volkes, diese *spes melioris aevi*, wird schön und

5. Und schaffen wird Jehova über den ganzen Raum des Berges Zion und über seine festlichen Hallen

glänzend dastehen und des Landes Frucht sich herrlich schmücken für die Geretteten d. i. neuer Segen und neue Fruchtbarkeit werden das Land schmücken um der geretteten Frommen willen." Aber צֶמַח יְיָ und פְּרִי ה' müssen wegen der Gleichartigkeit ihrer Prädicate etwas Gleichartiges bedeuten, und sodann kann auch צֶמַח יְיָ und פְּלֵיטַת יִשְׂרָאֵל nimmermehr ein und dasselbe sein. —

V. 3. Aber wenn auch der messianische König und seine Fürsten durch ihre ganz besonders glänzenden Tugenden das übrige Volk übertreffen und ihm eben darum zu einer ganz besondern Zierde und Ehre, zu einem ganz besondern Schmucke und Stolze gereichen werden, so wird doch auch das ganze übrige Volk, das nach der Vollziehung des Strafgerichtes noch zurückbleiben wird, den Charakter der Heiligkeit an sich tragen. Diese Heiligkeit wird also keineswegs bloss dem Christus, sondern *Allen* ohne Ausnahme eigenthümlich sein, denn eben nur der זֶרַע קֹדֶשׁ Or. I, 13. bleibt übrig und *Einer von diesem heiligen Saamen ist der Christ nach jesajanischer Vorstellungsweise.*

In diesem Verse tritt nun eine grosse Verwandtschaft mit der Darstellung in der zweiten Vershälfte von Or. II, 26. hervor. Dem אַחֲרֵי־כֵן dort entspricht das הַנִּשְׁאָר und וְהַנּוֹתָר hier, für עִיר und קִרְיָה dort steht geradezu צִיּוֹן und יְרוּשָׁלַםִ hier, für יִקָּרֵא dort ist יֵאָמֵר hier, und für הַצֶּדֶק und נֶאֱמָנָה dort קָדוֹשׁ hier gesagt, woraus man von Neuem erkennen kann, dass die *erste* Vershälfte in Or. II, 26. nicht minder dem vorhergehenden Verse entsprechen müsse, so dass der צֶמַח יְהוָה hier und die שֹׁפְטִים dort, der פְּרִי הָאָרֶץ hier und die יֹעֲצִים dort ganz identisch sind. Auf diese Weise allein wird eine vollendete Einheit und Uebereinstimmung in der Vorstellung des Propheten gewonnen. Als eine nähere Bestimmung von הַנִּשְׁאָר und הַנּוֹתָר wird zum Schlusse noch כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים, *jeder der zum Leben aufgeschrieben ist*, hinzugefügt, womit Jes. andeuten will, dass nicht durch einen blinden Zufall

Gewölk bei Tage und Rauch, und Feuerflammenschein bei Nacht;

und ohne alle höhere Fügung irgend Jemand dem Strafgericht anheimfallen, oder entgehen wird, sondern dieses vielmehr von der speciellsten Vorsehung abhängt. Diese specielle Vorsehung liegt ausgedrückt in dem Aufgeschriebensein des Namens eines Jeden, der in einem besondern Buche verzeichnet ist, so dass erst eine Tilgung des Namens vorhergehen muss, wenn das verderbende Strafgericht über Jemanden ergehen soll. 2 Mos. 32, 32. Dan. 12, 1. Es ist dieses Buch der סֵפֶר חַיִּים, *Buch des Lebens* (Ps. 69, 29.), *βίβλος ζωῆς* (Phil. 4, 3. Offb. 3, 5.). —

V. 4. Die unerlassliche Bedingung aber eines solchen gesellschaftlichen Zustandes der Schönheit, Würde und Heiligkeit ist die Entfernung aller Unsauberkeit, die bei dem schönen Geschlechte, der zarten Pflegerin alles Schönen und Guten in der heranwachsenden Generation, am allerersten getilgt werden muss, daher hier die Verbindung derselben mit den בְּנוֹת־צִיּוֹן, wodurch zugleich eine Rückweisung auf den entsprechenden strafenden Abschnitt dieses Orakels und in dieser Rückweisung wiederum der Gegensatz von äusserem Putz und Prunk und innerer Schönheit und Anmuth (vrgl. 1 Petr. 3, 3. 4.) gegeben ist. Die דְּמֵי יְרוּשָׁלַםִ gehen vorzugsweise auf den männlichen Theil der Einwohnerschaft und entsprechen den früheren Angaben יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ und מְרַצְּחִים Or. II, 15. 21. — Die Bestimmung יָדִיחַ מִקִּרְבָּהּ בְּרוּחַ מִשְׁפָּט entspricht den Worten in Or. II, 27., und die Hinzufügung von וּבְרוּחַ בָּעֵר weiset auf Or. I, 13. zurück, so dass in diesem Verse die in den beiden ersten Orakeln vereinzelten Angaben hier zu Einem vereinigt sind und dadurch das bevorstehende Strafgericht zwar als unerbittlich strenge, aber auch als ganz gerecht dargestellt wird. —

V. 5. Nachdem auf diese Weise aller sittliche Unflat entfernt, Tugend und Frömmigkeit wieder einheimisch geworden

6. Denn über alle Herrlichkeit soll Schirm und Obdach sein,
Zum Schatten am Tag vor der Hitze,

sein wird und sich die Regierer und Leiter des Volkes als dessen wahre Zierde und Ehre erweisen werden, wird auch Jehova wieder in aller Huld und Herrlichkeit unter seinem Volke wohnen und seinen Sitz in Zion aufschlagen. Ps. 68, 17. Die sichtbare Gegenwart Jehova's ist immer mit Rauch und Gewölk, welches ihn den Augen der Sterblichen entzieht, und öfter auch mit Feuer verbunden, denn seine Natur ist eine feurige und darum er selber für den Sünder ein verzehrendes Feuer. Vrgl. 2 Mos. 3, 2. 3. 5 Mos. 4, 24. 9, 3. Ps. 18, 9. 15. Ezech. 1, 13. 27. Hebr. 12, 29. — Wie nun die Gegenwart Jehova's auf diese doppelte Weise schon 2 Mos. 13, 21. 14, 19. 20. 24. 4 Mos. 14, 14. dargestellt ist, so wird sie auch hier bezeichnet, um dadurch anzudeuten, dass Jehova dann in derselben Wunderkraft und schützenden Fürsorge bei seinem Volke sein werde, wie zu der in dieser Beziehung glänzendsten Zeit der ganzen israelitischen Geschichte, vrgl. C. 11, 15. — Ueber בָּרָא s. z. C. 42, 5. — מָכוֹן steht hier gleichbedeutend mit מָקוֹם, wie auch die Verba כּוּן und קוּם in ihrer Grundbedeutung sehr nahe verwandt sind. — מִקְרָא ist hier nicht sowohl wie C. 1, 13. die Festversammlung, sondern vielmehr der Ort, wo dieselbe stattfindet. — עָשָׁן *Rauch* fügt Jes. noch zur nähern Bestimmung von עָנָן hinzu, denn er sahe Jehova'n C. 6, 1. in Rauch, und darum scheint er auch jene Wolke im 2ten B. Mos. durch *Rauch* zu erklären, was dem Feuer ganz gut entspricht. An eine eigentliche Einschränkung der Rauchwolke auf den Tag und des Feuerscheines auf die Nacht ist hier eben so wenig, als an eine völlige Trennung von Feuer und Rauch zu denken, so dass die zweite Hälfte dieses Verses aus zwei parallelen Gliedern besteht, die sich gegenseitig ergänzen und erst in ihrer Verschmelzung zu einem Gedanken den richtigen und vollständigen Sinn des Propheten ergeben. —

Sowie zur Zuflucht und zum Versteck vor Unwetter und Regen.

V. 6. Der Grund einer solchen Hoffnung ist die sittlichreligiöse Ueberzeugung, dass alles, was schön und herrlich sei, vor jeder Unbill und Gefährdung geschützt werden müsse, Jehova aber solchen Schutz nur dann, wenn er räumlich gegenwärtig sei, gewähren könne. Unangemessen, wie es scheint, bezieht *Hitzig* diesen Vers, den auch er schon richtig mit כִּי anfangen lässt, auf die Ausdrücke *Wolke* und *Feuerschein*, und nicht auf den ganzen Gedanken des vorigen Verses. Unter כָּבוֹד *Herrlichkeit*, im N. T. δόξα, ist hier vorzugsweise der V. 1 und 2. geschilderte sittliche Zustand gemeint, so dass man daraus von Neuem ersieht, wie dem Propheten die Anschauung des Sittlichen als eines Aesthetischen durchaus nicht fremd war. Vrgl. C. 61, 3. — חֻפָּה wird hier am angemessensten als *Nomen* zu nehmen sein in der Bedeutung von *protectio*, wie es schon *Simonis* in s. Lex. ganz richtig angiebt, denn die enge Verbindung und grosse Gleichförmigkeit mit סֻכָּה fordert solches ohne Zweifel. — יוֹמָם ist hier allein gesetzt, da die Ergänzung des לָיְלָה nach dem vorigen Verse so leicht ist, dass es gar nicht wiederholt werden durfte. Das Bild ist von „den Hütten der Hirten hergenommen, vergl. C. 25, 4. 32, 2." —

Vierte Weissagung.

Cap. 5. C. 7, 1—9. C. 17.

Zweite Straf-, Droh- und Trostrede während der Regierung des Ahas.

(c. 743 v. Chr.)

Die drei Theile dieses Orakels sind: *erstens* eine Parabel als Text, in welchem des Volkes sittliche Culturunfähigkeit und das dadurch veranlasste Unheil bildlich dargestellt wird (C. 5, 1 — 6.). Hierauf folgt im *zweiten* Theile die weitere Auseinandersetzung und Anwendung dieses parabolischen Textes (V. 7—30.). Eine historische Episode, die sich an den zweiten Theil eng anschliesst und durch die eingetretenen politischen Zeitumstände veranlasst wurde, bildet der folgende Abschnitt (C. 7, 1—7.), welcher zugleich die historische Einleitung und Motivirung des *dritten* Theils (C. 7, 7 — 9. und C. 17, 1 — 14.) ausmacht. Dieser dritte Theil ist zwar in so fern tröstlichen Inhalts, als er den Untergang der gegen Jerusalem zu Felde gezogenen Feinde verkündet, enthält jedoch nur wenige eigentlich messianische Momente, nemlich die in C. 17, 7. 8. —

Ueber die Abfassungszeit dieser Weissagung kann im Ganzen nicht der geringste Zweifel stattfinden, da der historische Abschnitt C. 7, 1 — 7. solches unmöglich macht. Eine aufmerksame Rücksicht auf die Geschichte lässt uns aber die Entstehungszeit dieses Orakels noch genauer erkennen. Es muss nemlich ohne Zweifel die allererste Zeit der Regierung dieses Königs sein, in welcher Jesaja diese Weissagung mit Ausschluss des historischen Theils zu Anfange von C. 7. publicirte, denn *Pekach* wird schon 740 v. Chr. getödtet (2 Kön. 15, 30.), nachdem *Tiglat Pilesar*

auf Veranlassung des Ahas in Israel eingefallen gewesen war. Vor diesem assyrischen Einfalle fand der Feldzug ***Pekach's*** und ***Rezin's*** gegen Jerusalem statt, so dass derselbe mit ziemlicher Gewissheit ins Jahr 742 v. Chr., das zweite Regierungsjahr des Ahas, versetzt werden kann. Demnach fällt die Abfassung von C. 5. entweder in das erste Regierungsjahr des Ahas, 743 v. Chr., oder noch vor dasselbe und somit in die letzte Regierungszeit des *Jotham*, was nothwendig angenommen werden muss, wenn der syrischisraelitische Einfall in das *erste* Jahr des Ahas gesetzt wird. Hieraus aber würde sich, wenn die Annahme einer chronologischen Folge von C. 1, 2 — 5, 36. richtig ist, wie denn nichts dagegen streitet, wiederum ergeben, dass die beiden vorhergehenden Weissagungen in C. 1, 2 — 4, 6. nothwendig in die Zeit des Jotham fallen müssen, wenn wir nicht die unangemessene Voraussetzung machen wollen, dass diese Weissagungen sich im ersten Jahre des Ahas Schlag auf Schlag gefolgt sind. Denn soviel steht fest, dass nach 2 Kön. 15, 30. Pekach im 20sten Jahre Jotham's d. i. im 4ten Jahre des Ahas von Hosea getödtet worden. Dieser Königsmörder nimmt zwar erst im zwölften Jahre des Ahas d. i. 731 v. Chr. nach 2 Kön. 17, 1. den Thron von Samarien ein, aber die Annahme eines anarchischen Interregnums ist hier um so angemessener, da auch schon nach dem Tode Jerobeams II. ein solches stattgefunden hatte. Durch die Annahme eines solchen Interregnums wird die chronologische Schwierigkeit auf das Leichteste gelöst. Das gesteht auch ***Hitzig*** ein, gleichwohl verwirft er die leichteste Lösung und versucht nun eine neue zu geben, die soviel Willkürliches hat, dass sie schon darum nicht annehmbar erscheint und in einer Monographie ihre vollständige Beleuchtung finden mag. — Auf Einzelnes wird noch bei der Erklärung selber aufmerksam gemacht werden. —

Or. IV. Cap. 5. C. 7, 1—9. C. 17.

1. Singen will ich von meinem Freunde,
Meines Freundes Lied von seinem Weinberge:
Einen Weinberg hatte mein Freund
Auf einem fetten Hügel.

V. 1. Die sechs ersten Verse enthalten einen מָשָׁל, der hier eine Parabel ist und im Bilde darstellt, wie das Volk, obgleich Jehova alles nur Mögliche zu seiner Veredelung gethan hat, doch durch seine unerwartet schlechten Handlungen zeigt, wie es einer höhern sittlichreligiösen Bildung gar nicht fähig sei und daher jetzt jeder Unbill Preis gegeben werden soll. — אָשִׁירָה נָּא, *lasst mich doch singen*, bezeichnet hier sehr passend den Anfang eines ganz neuen Orakels. Das *Singen* bezeichnet hier aber nur den erhöhten, declamatorischen Ausdruck einer rhythmisch gehaltenen Rede. Da nun alle Weissagungen des A. T. mehr oder weniger rhythmisch und poetisch sind, auch ihr Vortrag gewiss stets mit besonderer rhetorischer Betonung und Declamation stattgefunden hat, so gebraucht Jes. dieses Verb. שִׁיר hier wohl nicht so, als ob es nur von einem solchen מָשָׁל, und nicht auch von der übrigen prophetischen Rede gesagt werden könnte; vielmehr bezeichnet er selber durch den Gebrauch dieses Zeitworts, für welches C. 27, 2. עָנָה in gleicher Bedeutung steht, sie als eine Art Poesie, die als solche nur in der Phantasie der Propheten ihren Grund hat, wenn sie auch zuletzt auf Jehova zurückgeführt wird. Vrgl. Ps. 40, 4. Das לְ in לִידִידִי ist nicht als *Nota Dativi*, sondern als *Praep.* in der Bedeutung von *de* zu fassen, und unter dem *Nomen* יָדִיד ist nicht Israel, sondern Jehova zu verstehen, obschon die Israeliten Ps. 60, 7. 108, 7. auch als die יְדִידֵי יְהוָֹה bezeichnet werden. — כֶּרֶם, der *Wein-*

2. Und grub ihn um und reinigt' ihn von Steinen,
Und bepflanzte ihn mit edlen Reben,
Und baute einen Thurm in seiner Mitte,
Und auch eine Kelter hieb er in ihm aus,

berg, welcher schon C. 3, 14. als Bild des jüdischen Volks vorkam, findet sich in gleicher Weise noch C. 27, 2. und wird auch vom Frlöser im N. T. zu zwei schönen Parabeln benutzt. Matth. 20, 1—16. und 21, 28—41. Marc. 12, 1—12. Luc. 20, 9—16. — קֶרֶן, *κέρας*, *cornu*, *Horn*, bezeichnet im Semitischen nicht nur einen Berggipfel, eine Bergspitze, sondern auch einen abgesonderten Berg, einen alleinstehenden Hügel, und ein solcher ist hier gemeint. Ueber בֶּן־שָׁמֶן, *Sohn der Fettigkeit*, s. z. C. 1, 8. Jes. bezeichnet damit ohne Zweifel die Vorzüglichkeit des Landes Canaan, welches auch sonst dargestellt wird als אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ, *ein Land*, *das von Milch und Honig fliesset.* 2 Mos. 3, 8. 17. 13, 5.

V. 2. An dem bezeichneten Weinberge wurde alles, was nur irgend zu dem beabsichtigten Zwecke geschehen konnte, gethan, aber die solcher Fürsorge entsprechenden Früchte blieben aus. — עִזֵּק, ein *ἅπαξ λεγ.*, erklärt *Kimchi* durch חָפַר, *graben*, und sowohl das folgende Verb. סִקֵּל, als auch der arabische und syrische Sprachgebrauch weisen auf die Urbarmachung eines harten, steinigen Bodens hin. Dieses will zu dem בֶּן־שָׁמֶן nicht wohl passen, indessen Jes. scheint sich nur an die Einzelheiten der Wirklichkeit zu halten, ohne darauf genau zu achten, wie die bildliche Bezeichnung derselben in den einzelnen Zügen des Gesammtbildes mit sich zusammenstimmt. Auch dürfen wir wohl nicht ängstlich fragen, was mit dem Umgraben, Entsteinigen, Bepflanzen speciell gemeint sei. Will man dieses nicht annehmen, so muss man עִזֵּק nach den LXX, der *Vulg.*, nach *Aben Esra*, *Jarchi* und *Luther* vom *Rings - Verzäunen* oder *Rings - Ummauern* verstehen,

Und harrete auf den Ertrag von Trauben,
Aber er trug Heerlinge.

wozu nicht nur עִיזְקָא der *Ring*, sondern auch das פָּרוֹץ גְּדֵרוֹ V. 5. als Gegensatz sehr gut passt, obschon das folgende סִקֵּל auch nicht ganz zu übersehen ist. Daher scheinen die Einzelheiten des Bildes hier nur in dem allgemeinen Sinne angeführt zu sein, dass Jehova nichts an seinem Volke zu seiner Veredelung verabsäumt, sondern Alles und Jedes dazu gethan habe. — שֹׂרֵק ist der Name der edelsten Reben und ihrer Trauben, welche weisse, zwar nicht grosse, aber sehr süsse und liebliche Beeren haben. Die Kerner in denselben sind klein, weich und fast unmerklich. Das Thal *Sorek* (Richt. 16, 4.) scheint von ihnen den Namen zu führen. *Jahn's* Bibl. Arch. I, 1. S. 378. Der מִגְדָּל oder *πύργος* Matth. 21, 33. ist noch jetzt in den Weingärten der Morgenländer nicht ganz ungewöhnlich und nach *Schulz* in *Paulus* Samml. VII, 6. etwa 30 Fuss lang und breit, und 60 Fuss hoch. *Jahn* meint (Arch. I, 1. S. 385.), dass diese Thürme in den besten Zeiten der Hebräer wohl oft viel grösser, und so zu sagen kleine Lustschlösser waren, was sich aber aus unserer Stelle hier, so wie aus C. 27, 2. 3. und Matth. 21, 33. nicht ergiebt. Diese Thürme dienten den Wächtern, um von ihnen aus den ganzen Weinberg zu übersehen und zu bewachen. Hohesl. 1, 6. 2, 15. — יֶקֶב ist eigentlich nur der eine Theil einer Kelter, welcher aber den andern nothwendig voraussetzt. Die *ganze* Kelter bestand nemlich aus dem גַּת und dem יֶקֶב, zwei grossen Trögen oder Kufen, wie sie *D'Arvieux* auf der Insel Cerigo und *Chardin* in Persien noch in neuerer Zeit gesehen haben. Die erste Kufe (גַּת) ist zu Schiras in Persien aus Stein gehauen oder gebauet, 4 Fuss tief, 8 Fuss lang und breit, und innerlich gut mit Gyps überzogen. In dieses Behältniss werden die Trauben zu 18000 niederländische Pfund geschüttet und von fünf Männern getreten. Daher die Redensart דָּרַךְ גַּת *die Kelter treten.* Aus diesem Troge fliesst nun durch ein vergittertes Loch in der

3. Und nun, Bewohner Jerusalems und Männer
von Juda!
Entscheidet doch zwischen mir und meinem
Weinberge.

4. Was war zu thun noch meinem Weinberge
Und hab' ich nicht an ihm gethan?
Warum harrt' ich auf den Ertrag von Trauben
Und er trug Heerlinge?

Seitenwand am Boden der ausgekelterte Most, תִּירוֹשׁ, in eine andere Kufe oder Wanne (יֶקֶב), die in die Erde eingegraben ist, oder auch bei den alten Hebräern nach unserer Stelle in Stein gehauen war, was wieder auf einen felsigen Boden hinweiset. *Jahn's* Arch. I, 1. §. 78. עָשָׂה *machen* und נָתַן *geben* von der Production der Früchte gebraucht z. B. יִתֵּן פִּרְיוֹ Ps. 1, 3. — בְּאֻשִׁים *sc.* עֲנָבִים sind *schlechte, unbrauchbare* Trauben, die noch nicht zur Reife gelangt sind; *labruscae.*

V. 3. Der יְדִיד des Propheten d. i. Jehova tritt jetzt selber auf, und die Einwohner von Jerusalem und Juda zur Entscheidung auffordernd, veranlasst er sie zur Selbstverurtheilung. Vrgl. 2 Sam. 12, 5—7. Matth. 21, 40. 41. 45.

V. 4. Da alles nur Mögliche an dem Weinberge geschehen war, was zu seiner Cultur erfordert wurde, so zeigt der schlechte Erfolg aller angewandten Mühe, dass er einer edlern Cultur durchaus nicht fähig und dafür empfänglich ist. Was die Stellung von מַדּוּעַ betrifft, so ist zunächst im Allgemeinen zu bemerken, dass im Hebräischen die Eigenthümlichkeit stattfindet, gewisse Worte nicht mit denjenigen zu verbinden, zu denen sie dem Begriffe nach gehören, sondern sie an die Spitze der Sätze zu stellen. So heisst es Ps. 68, 17.: אַף־יְהוָה יִשְׁכֹּן לָנֶצַח, obschon das אַף dem Begriffe nach nicht zu יְהוָה sondern zu לָנֶצַח gehört. Dieses

5. Aber nun will ich euch doch wissen lassen
Das, was ich thun will meinem Weinberge:
Wegnehmen sein Gehege, dass er abgeweidet,
Einreissen seine Mauer, dass er zertreten werde.

geschieht aber nicht bloss bei den zu einem einfachen Satze verbundenen Worten, sondern auch bei Doppelsätzen, oder bei zwei zu einem Gedanken innigst verbundenen Sätzen z. B. Jes. 50, 2: מַדּוּעַ בָּאתִי וְאֵין אִישׁ *Warum kam ich und war Niemand da* d. h. warum war Niemand da, als ich kam? Ebenso Jes. 65, 5: יַעַן קָרָאתִי וְלֹא עֲנִיתֶם *weil ich rief und ihr nicht hörtet* d. h. weil ihr nicht hörtet, als ich rief. Es beruht aber diese Redeweise zugleich auf dem Idiotismus, wonach im Hebräischen Sätze coordinirt werden, obgleich dem eigentlichen Gedankenverhältnisse nach einer dem andern subordinirt ist; z. B. 1 Kön. 20, 36. Hiob 12, 14. Jes. 5, 30. 22, 22. Demgemäss müsste man auch hier eigentlich übersetzen: warum trug er Heerlinge, da ich doch mit Grunde, mit vollem Rechte Trauben erwarten konnte. Das קִוָּה hat dann hier die Bedeutung der *begründeten*, *rechtmässigen* Erwartung, dergleichen Nebenbegriffe die hebräisch. Verba öfter involviren. S. m. Comm. z. Obad. 12. Will man diese Nebenbedeutung hier nicht statuiren, so kann man auch übersetzen, wie oben geschehen ist, und der Sinn im Ganzen wäre dann: Hatte ich nicht hinlänglichen Grund und volles Recht, Trauben zu erwarten? Oder man könnte auch die Frage auf beide Sätze gleichmässig beziehen, und dann wäre die verschwiegene Antwort auf den ersten Fragesatz: weil ich alles nur Mögliche an ihm gethan hatte, und die auf den zweiten: weil er ganz schlecht und unverbesserlich ist. Vergl. C. 63, 2. —

V. 5. Die *Inf.* הָסֵר und פָּרֹץ lassen sich im Deutschen auf obige Weise sehr gut wiedergeben, obschon sie aller-

6. Und ich will ihm das Garaus machen: *
Nicht beschnitten, nicht behackt soll er werden,
Dass er aufgehe in Dornen und Disteln;
Und den Wolken will ich befehlen
Nicht regnen zu lassen auf ihn Regen.

* * *

dings eigentlich für הֲסִירוֹתִי oder אָסִיר und פָּרַצְתִּי oder אֶפְרֹץ stehen, denn es ist ein hebr. Idiotismus, den *Inf. abs.* für einen der beiden Aoriste zu setzen, wenn die Person, das Subject, wie hier, schon hinlänglich bekannt ist und durchaus nicht mehr zweifelhaft sein kann. Ebenso geht umgekehrt die Infinitivconstruction öfter in die des Aor. über, wie V. 24. C. 36, 17. 38, 9. u. s. w. — מְשׂוּכָה vrgl. שֹׂךְ Klagel. 2, 6. ist das zum Schutz gegen die Viehheerden und wilden Thiere um den Weinberg angelegte Dornengehege, ausser welchem zur noch grössern Sicherheit noch eine steinerne Mauer errichtet wurde. S. *Harmer's* Beobachtungen über d. Orient III, S. 154. Die beiden letzten Verse enthalten eine *parallage elliptica*, indem פָּרֹץ גְּדֵרוֹ ebenso im ersten Hemistich, wie וְהָיָה לְבָעֵר im zweiten zu ergänzen ist, so dass der eigentliche Gedanke ist: Ich will wegnehmen sein Gehege und niederreissen seine Mauer, dass er abgeweidet und zertreten werde. Dieser Gedanke wurde nur wegen seines doppelten Moments, das er enthält, in jener Form des *Parallelismus membrorum* dargestellt.

V. 6. אֲשִׁיתֵהוּ בָתָה *ich will ihn setzen* d. h. *machen zur Vernichtung.* בָּתָה für בַּתָּה *excidium* von בָּתַת *excidit* steht hier gleichbedeutend mit שְׁמָמָה vrgl. C. 1, 7., nicht aber mit כָּלָה der völligen Vernichtung, so dass auch diese ganze Redensart der spätern עָשָׂה כָלָה Jer. 4, 27. 5, 10. Neh. 9, 31. nicht völlig entspricht, denn von einer *völligen* Vertilgung Israels wissen die Propheten eigentlich gar nichts, und auch hier ist nur von einer Strafe die Rede, welche in einer Entziehung aller bisherigen Fürsorge und

7. Doch der Weinberg Jehova's der Heerschaaren
ist das Haus Israels,
Und die Männer von Juda die Pflanzung seiner
Lust.
Und er harrete auf Recht, aber siehe! da ist
Blutvergiessen,
Auf Gerechtigkeit, aber siehe! da ist Geschrei.

Sorgfalt besteht, so dass diese Selbstüberlassung die grösseste Verwilderung zur Folge hat., Letztere ist bezeichnet mit der hebr. Redensart עָלָה שָׁמִיר וָשָׁיִת d. h. *zu lauter Dornen und Disteln werden*. Bei dem folgenden עַל הֶעָבִים אֲצַוֶּה vermischt der Prophet die bisher rein bildliche Rede mit dem im Bilde Bezeichneten, denn dieses kann nur von Jehova gesagt werden, während jener דּוֹד oder יָדִיד als blosser Mensch gedacht werden muss. Das מֵ vor הַמְטִיר ist das מִן *negationis*, entsprechend dem lateinischen *quo minus*, *quin*, *ne*, *ita ut non*; doch kommt es nicht nur vor dem *Inf.* so vor, der bisweilen zu ergänzen ist z. B. מֵאֵין für מִהְיוֹת אֵין *ita ut non sit*, s. V. 9., sondern auch vor *Nominibus*, die jedoch dann eigentlich für das *Verbum* stehen z. B. Jes. 63, 17. מִיִּרְאָתֶךָ *so dass wir dich nicht fürchten*. Als Realparallele vergl. 3 Mos. 26, 19. 5 Mos. 12, 17. 28, 23. 24.

V. 7. Dieser Vers enthält einen doppelten *Parall. membr.*, von denen jeder eine *parallage ellipt.* in sich begreift, denn die eigentliche Wortverbindung nach dem Gedankenverhältnisse wäre: doch der Weinberg Jehova's der Heerschaaren und die Pflanzung seiner Lust sind das Haus Israel und die Männer von Juda; er harrete auf Recht und Gerechtigkeit, aber siehe da war Blutvergiessen und Geschrei. — כִּי vermittelt hier den Uebergang von der bildlichen Rede zu dem, was sie eigentlich bedeutet. — נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו eig. *Pflanzung seiner Ergötzungen* d. i. an der er sich ergötzen *wollte*, oder die ihn ergötzen *sollte*. —

8. Wehe denen, die da reihen Haus an Haus,
Die Feld an Feld stossen lassen,
Bis kein Platz mehr ist,
Und ihr allein mitten im Lande wohnen gemacht seid.

Die Paronomasie in מִשְׁפָּט und מִשְׂפָּח, צְדָקָה und צְעָקָה lässt sich im Deutschen gar nicht wiedergeben, wenn man nicht ungenau und wie *Hitzig* und *Gesenius* Einzelnes sogar unrichtig übersetzen will, denn מִשְׂפָּח von שָׂפַח Arab. سفح *effudit* ist *Blutvergiessen* und kann nicht durch „*Unrecht*" wiedergegeben werden, obschon auch die LXX *ἀνομία* haben und die *Vulg.*: *iniquitas*; צְדָקָה ist nicht „*richtige Waage*", das wäre מֹאזְנֵי מִשְׁפָּט Sprüchw. 16, 11., sondern ist die *aequitas* des Richters, so dass צְדָקָה und מִשְׁפָּט hier in dem Sinne von עָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה steht, wie es z. B. 2 Sam. 8, 15. von David heisst; צְעָקָה endlich ist nicht „*Schlechtigkeit*", noch auch „*Klage*" (אֲנָקָה), sondern *Geschrei* über Ungerechtigkeit und Gewaltthat; שֶׁוַע oder שַׁוְעָה ist *Geschrei nach Hülfe* und תְּרוּעָה *Geschrei vor Freude, Kampflust u. dergl.* —

V. 8. Nach der kurzen Angabe der Bedeutung der Parabel folgt nun eine weitere Behandlung dieses Thema's, und zwar in zwei parallelen Abschnitten von V. 8 — 17. und von V. 18 — 30., von denen jeder mit einem Wehe, das ein oder mehrere Male nachher wiederholt wird, beginnt, dann die Vergehungen einzeln angiebt und endlich auf die heillosen Folgen derselben hinweiset. Das erste Wehe ergeht über die empörende Habsucht der Reichen, welche ihre Grundstücke und Güter auf eine ungerechte und gewaltthätige Weise zu vermehren suchen. Man wird an Thatsachen zu denken haben, die ähnlich sind der in 1 Kön. 21, 1—16., wo erzählt wird, wie ein Bürger Namens Naboth es mit seinem Leben büssen muss, weil er sein väterliches Erbe der Habsucht des Königs von Israel, der seine Besitzungen auch zu erweitern wünschte, nicht Preis geben

9. In meine Ohren (verkündete) Jehova der Heerschaaren:
Gewiss! Die vielen Häuser sollen zur Einöde werden,
Die grossen und schönen, so dass kein Bewohner vorhanden.

wollte. An eine Verletzung der 3 Mos. 25. enthaltenen gesetzlichen Bestimmungen darf hier wohl eben so wenig als an Micha 2, 2. und an andern prophetischen Stellen dieser Art gedacht werden. — Die *Participialconstruction* מַגִּיעֵי geht über in die des Aor. יַקְרִיבוּ, was sehr oft, wie auch der umgekehrte Fall, vorkommt. Hierauf aber geht der Prophet von der dritten Pers. zur zweiten הוּשַׁבְתֶּם über, indem die Rede an Lebhaftigkeit zunimmt. Zugleich ist in diesem Aor. die *Nominalconstruction* von עַד אֶפֶס in eine *Verbalconstruction* übergegangen, denn das עַד gehört dem Gedanken nach auch noch zu diesem Aor. I.

V. 9. Jetzt folgt die Ankündigung der solcher ungerechten Habsucht angemessenen Strafe, die dem Propheten von Jehova speciell mitgetheilt worden. Sie sollen ihres Besitzes nicht froh werden. — בְּאָזְנָי *scil.* דִּבֶּר דָבָר 1 Mos. 44, 18. vrgl. Jes. 9, 8. oder נִגְלָה Jes. 22, 14. Die nun folgenden Worte bis zum zweiten Wehe sind Worte Jehova's. — אִם־לֹא hat hier wegen der ausgelassenen Schwurformel des Sinnes: so wahr ich lebe d. h. ich will nicht leben vergl. 2 Sam. 11, 11. eine affirmative Bedeutung, so wie אִם allein in solchen Fällen einen negativen Sinn. — שַׁמָּה ist die Verödung der ihrer Bewohner beraubten Häuser, so dass die folgenden Worte מֵאֵין יוֹשֵׁב nur als Erklärung hinzugefügt sind. — טוֹב hat hier wieder einmal seine eigentliche und ursprüngliche Bedeutung *schön*, so dass auch sein häufiger Gebrauch in sittlichem Sinne, entsprechend unserm Worte *gut*, deutlich zeigt, wie das Sittliche von den biblischen Schriftstellern eigentlich als ein Aesthetisches angeschaut wurde.

10. Denn zehn Joch Weinberg werden *einen* Eimer geben,
Und ein Malter Aussaat wird *einen* Scheffel geben.

11. Wehe denen, welche früh auf sind am Morgen, dem berauschenden Getränk nachzujagen,
Denen, welche bis spät in die Nacht verweilen, vom Weine erhitzt.

V. 10. Als Grund einer solchen Entvölkerung wird die Unfruchtbarkeit des Landes bezeichnet, welche nach V. 6. von Jehova über dasselbe verhängt wird. צֶמֶד ist zunächst ein Joch Ochsen, dann so viel Land, als mit einem Joch Ochsen an einem Tage umgepflügt werden kann, also *jugum, jugerum.* — בַּת, (wahrsch. für בֶּתֶת und nicht zu verwechseln mit בַּת für בֶּנֶת die *Tochter*), חֹמֶר und אֵיפָה sind drei hohle Maasse, und zwar das erste für flüssige, das letzte für trockene Gegenstände, und das mittlere, welches auch כֹּר heisst, für beide zugleich. Ezech. 10, 14. 1 Kön. 5, 11. Das Bath und Epha waren dem Umfange nach ganz gleich, nemlich jedes betrug nach Ezech. 45, 11. ein Zehntel des Chomer oder Cor. Nun sagt *Josephus* (*Arch.* 15, 9. 2.): *ὁ δὲ κόρος δύναται μεδίμνους Ἀττικοὺς δέκα* und (*Arch.* 8, 2. 9.): *ὁ δὲ βάδος δύναται χωρῆσαι ξέστας ἑβδομήκοντα δύο*, das sind, nach *Jac. Capellus* (*de Mensuris cubicis pag.* 94.) so viele römische Sextarien, was einem attischen Scheffel gleich kommt. Das Verhältniss der Aussaat zur Erndte wird also sein wie 1 : $\frac{1}{10}$, welches Verhältniss auch schon C. 6, 13. bei den Einwohnern vorkam. —

V. 11. Das zweite Wehe ergeht über die, welche der Völlerei so ergeben sind, dass sie schon mit dem frühsten Morgen dem Trunke sich hingeben und dabei bis in die späte Nacht verbleiben. Es sind hier wieder nur die Vor-

12. Und es bestehen aus Cithern und Harfen,
Tambourets und Flöten und Wein ihre Gelage,
Aber auf das Thun Jehova's schauen sie nicht,
Und das Werk seiner Hände sehen sie nicht.

nehmen gemeint, wie der folgende Vers noch deutlicher zeigt. Eine Realparallele ist Pred. Sal. 10, 16. 17. — שֵׁכָר scheint zunächst die *Berauschung* zu bedeuten, so dass שִׁכָּרוֹן nur die verstärkte Form davon ist und eine sehr starke Berauschung bezeichnet Ezech. 39, 19. Dann aber steht es gewöhnlich als *abstr. pro concr.* und bedeutet demnach das berauschende Getränk selber, namentlich jedes aus Früchten bereitete berauschende Getränk, so wie auch den Palmenwein, während יַיִן nur der *Traubenwein* ist. — דָּלַק *persequutus est* steht hier in übelm Sinne zur Bezeichnung der niedern Begehrlichkeit, die sie nach berauschenden Getränken schon wieder lechzen macht, nachdem der Tag kaum angebrochen ist und sie den alten Rausch kaum ausgeschlafen haben. — נֶשֶׁף, von נָשַׁף *wehen*, ist eigentlich die Tageszeit, in der ein kühler Wind weht vergl. לְרוּחַ הַיּוֹם 1 Mos. 3, 8. Hier ist es die späte Abendzeit, der Anbruch der Nacht, da es den Gegensatz zu בֹּקֶר *dem frühen Morgen* macht. Vergl. Jes. 21, 4. Hiob 3, 9.

V. 12. Sorglos geben sie sich der Sinnenlust und ihrem Taumel hin, nicht achtend auf das Ungewitter, das über ihren Häuptern sich zusammen zieht. Die כִּנּוֹר, *κινύρα*, welche sich nach 1 Macc. 4, 54. von der *κιθάρα* etwas unterschieden haben muss, ist das älteste von allen נְגִינוֹת oder Saiteninstrumenten, welches nach 1 Mos. 4, 21. Jubal, ein Sohn Lamechs, erfand, und das nach *Josephus* (Arch. 7, 12. 3.) zehn Saiten hatte, die mit einem Plektron geschlagen wurden. Doch war die Saitenzahl nicht zu allen Zeiten gleich, und betrug ursprünglich gewiss weniger als

13. **Darum wird auswandern mein Volk unversehens,**
Und seine Vornehmen Hunger leiden
Und seine Reichen vor Durst verschmachten.

zehn. Dieses gilt auch von dem נֵבֶל, *νάβλιον, νάβλα*, welches nach *Josephus zwölf* Saiten hatte, aber auch weniger gehabt haben muss, vergl. נֵבֶל עָשׂוֹר Ps. 33, 2. 144, 9., und wie unsere Harfe bloss mit den Fingern gespielt wurde. Doch die Gestalt war etwas anders, als die unserer Harfe, worüber vrgl. *Niebuhr's* Reisen I, S. 179. und *Jahn's* Arch. I, 1. §. 103. — Von den Instrumenten, die geschlagen wurden, führt Jes. hier bloss die *Aduffe*, תֹּף, oder das Tambouret an, welches wie noch jetzt vorzugsweise ein Instrument des Frauenzimmers war und von demselben beim Tanz und Gesange nach dem Takt geschlagen wurde. Hiernach enthielte also die Anführung dieses Instruments zugleich die Hinweisung auf Gesang bei den Gelagen (vrgl. Amos 6, 5.), und auf ein unzüchtiges Wesen bei denselben, wie es denn schon frühe öffentliche Tänzerinnen im Oriente gab. S. Jes. 23, 16. und *Jahn's* Arch. I, 1. §. 106. — Von den Blasinstrumenten wird hier nur die Flöte, חָלִיל, angeführt, welche nach 1 Mos. 4, 21. ebenfalls schon von Jubal erfunden wurde, wenn anders עוּגָב und חָלִיל ein und dasselbe Instrument bezeichnen. Darnach wäre es aber zugleich nicht unsere Flöte, sondern eigentlich die Rohrflöte oder Rohrpfeife des Pan, welche gewöhnlich aus sieben Pfeifen von zunehmender Länge bestand. — Unter פֹּעַל und מַעֲשֵׂה ist hier wie C. 10, 12. 28, 21. 29, 23. das bevorstehende Strafgericht Jehova's verstanden.

V. 13. Das beschlossene und schon im Anzuge begriffene Strafgericht, welches die Vornehmen in ihrem Taumel nicht ahnen, wird bestehen in der Wegführung des Volkes, womit die für solche Völlerei angemessene Strafe, nemlich Hunger und Durst, hier verbunden wird. Da nun Jesaja

14. **Deshalb machet weit die Hölle ihren Schlund,**
Und sperret auf ihren Rachen ohne Maass,

in allen seinen übrigen Weissagungen von einem Aufhören der davidischen Dynastie und von einem gänzlichen Untergange des jüdischen Staates, wie er durch Nebucadnezar herbeigeführt wurde, nicht nur nichts weiss, sondern auch unmittelbar nach Vollziehung des Strafgerichts die messianische Zeit beginnen und das Königshaus zu dem Glanze von David und Salomo sich erheben lässt, so kann hier unter dem עַמִּי eigentlich nur das Zehnstämmereich oder בֵּית יִשְׂרָאֵל aus V. 7. gemeint sein, obgleich dessen Schicksal auch Viele aus Jerusalem theilen sollten. Vrgl. C. 7, 17. 10, 22. 22, 13. 17. 18. 28, 21. 29, 6. Es ist aber auch nicht einmal nöthig, das *ganze* Volk Israels zu verstehen, und demnach ist diese drohende Weissagung schon durch Tiglat Pilesar erfüllt worden, da er um 740 v. Chr. einen grossen Theil Israels deportirte (2 Kön. 15, 29.), so dass auf dieses Ereigniss Jes. seine tröstende Weissagung in C. 8, 23 — 9, 6. basirte, und darnach עַמִּי hier durch הָעָם in C. 9, 1. genau bestimmt wird. — מִבְּלִי־דָעַת giebt nicht den Grund der Verbannung an, wie es die alten Uebersetzungen gefasst haben, sondern bezeichnet das ganz Unerwartete eines solchen Schicksals. Es steht also ganz gleichbedeutend mit לֹא יָדָעוּ, *sie wissen's, merken's, ahnen's nicht.* Hiob 9, 5. Vergl. Ps. 35, 8. Hohes L. 6, 12. Jes. 42, 25. 47, 11. Obad. 7. — כָּבוֹד steht hier als *abstr. pro concr.*, für נִכְבַּדִּים Nah. 3, 10. Vrgl. C. 4, 2. 8, 7. 10, 16. 17, 3. 4. — מְתֵי רָעָב, *viri famis*, für *Hunger Leidende*, wie מְתֵי מִסְפָּר, *viri numeri*, für *Wenige.* Es will zwar *Hitzig* nach 5 Mos. 32, 24. auch hier מְזֵי־רָעָב, *exsucti fame*, lesen und hält die Lesart מְתֵי für einen „Fehler des Gehörs aus der Zeit, wo man dem ת in manchen Wörtern den Laut des arab. ذ, ja des ז, eines sanften S gab", aber daraus würde nur folgen, dass מְזֵי in 5 Mos. 32, 24. für מְתֵי fälschlich gesetzt sei. — הָמוֹן ist wiederum *abstr. pro concr.* und bezeichnet mit כָּבוֹד im

Dass hinabfährt ihre Pracht und ihr Getümmel
Und ihr Lärm und der ob ihr frohlocket.

Ganzen dieselben Personen, nur nach ihren verschiedenen Seiten. Die zweite Hälfte dieses Verses ist auch nach *Hitzig's* Meinung „ohne Zweifel vom Brod- und *Wasser*mangel einer belagerten Stadt zu verstehen. C. 30, 20." Daraus aber geht hervor, dass die letzte Verszeile in C. 3, 1. weder „innerlich falsch" noch „überflüssig" sein könne. —

V. 14. Eine zweite Folge jener übermässigen Genusssucht ist die Strafe des Todes, von dem Viele der jetzt schwelgenden Vornehmen hinweggerafft werden sollen. Der שְׁאוֹל ist hier personificirt, wie von den Griechen der Hades. C. 14, 9. Das Wort selbst aber entspricht im Ganzen dem deutschen *Hölle*, welches ebenso verwandt ist mit *Höhle*, wie das hebr. שְׁאוֹל mit „שָׁעַל *hohl sein*, wovon שֹׁעַל *die hohle Hand*, שׁוּעָל *das Höhlenthier*, *der Fuchs*, מִשְׁעוֹל *der Hohlweg*;" doch passt an dieser Stelle gerade die Etymologie von שָׁאַל *fordern*, *ein Verlangen nach etwas haben* (vrgl. 1 Kön. 19, 4. Hiob 31, 30. Jon. 4, 8.) zu sehr in den Zusammenhang, als dass man nicht mit *Knobel* (Commentar über das Buch Kohelet C. 9, 10.) die alte Auffassung von שְׁאוֹל „die Forderung = der Forderer" zunächst festhalten sollte, wenn es gleich mit seinem Etymon dann weiter auf שָׁעַל zurückzuführen ist, da „für den Begriff des Forderns in שָׁאַל die sinnliche Grundanschauung keine andere sein dürfte, als eine hohle Hand (שֹׁעַל) machen." Demnach liegt zwar auch dem שְׁאוֹל der Begriff der Höhle, der Vertiefung zum Grunde, aber als der eigentliche Sinn dieser Vertiefung ist ebenso das *Fordern*, *Verlangen* betrachtet worden, wie in geringerm Maasse die hohle Hand ein Ausdruck desselben Begriffes ist, so dass der Begriff der Begehrung, der Gier immer die *Haupt*bedeutung, wenn auch nicht die *Grund*bedeutung ist.

15. Dass gebeugt werde der Mensch
Und erniedrigt der Mann,
Und die Augen der Hohen erniedrigt werden,
16. Aber erhöhet werde Jehova der Heerschaaren durch's Recht,
Und Gott, der Heilige, heilig sei in Gerechtigkeit.

Vergl. Sprüchw. 30, 15. 16. Hab. 2, 5. — נֶפֶשׁ *Seele* d. i. das lebendig Innere, das von innen Treibende und Bewegende ist hier das Verlangen, die Begierde, die nicht nur in einer hohlen Hand, sondern noch mehr in einem offenen Munde ihren bildlichen Ausdruck hat, daher hier die Verbindung mit הִרְחִיב *dilatavit*, das eigentlich nur zu פֶּה passt (Ps. 35, 21. 81, 11. Jes. 57, 4.), wie denn auch hier gleich darauf פִּיהָ als Erklärung folgt. Die *Suffixa* in הֲדָרָהּ und den folgenden Wörtern scheinen darum schwerlich auf צִיּוֹן und יְרוּשָׁלַםִ bezogen werden zu können, weil dieselben *Suff.* unmittelbar vorhergehen und auf שְׁאוֹל sich beziehen. Auf dieses שְׁאוֹל nun auch jenes הֲדָרָהּ u. s. w. bezogen, hätte den Sinn, dass Jes. diese vornehmen Schlemmer und Schwelger als Kinder der Hölle betrachtet, die ihr schon angehören, ihr gleichsam schon verfallen sind. Vrgl. בֶּן־מָוֶת oder אִישׁ מָוֶת und Jes. 14, 9. 22, 13. 28, 15.

V. 15. 16. Die Folge hiervon wird sein, dass der Mensch, seine sichre Hoffart und sein Stolz dann in ihrer ganzen Niedrigkeit und Nichtigkeit, Jehova hingegen in seiner ganzen Erhabenheit und Grösse erscheinen werde. Beide V. sind ganz parallel, und demgemäss muss V. 15. in ganz entgegengesetztem Sinne von V. 16. verstanden werden. Wie also in diesem V. 16. מִשְׁפָּט und צְדָקָה als dasjenige angeführt wird, durch welches Jehova auch äusserlich als erhaben und heilig erscheinen wird, so ist in V. 15. die Verderbtheit und Gottlosigkeit als die eigentliche Ursache der Demüthigung und des Verderbens hinzuzudenken. In V. 16. tritt nun wiederum die eigentliche Seele der alt-

17. Und weiden werden die Lämmer nach ihrer Trift,
Und die Wüsteneien der Fetten wandernd verzehren.

testamentlichen Prophetie hervor, und zwar in einer solchen Reinheit und Absolutheit, dass man deutlich sieht, wie bei Jesaja die sittlichen Grundbegriffe als das Höchste galten, von dem die eigentliche Würde *jedes* Willens, des göttlichen wie des menschlichen, bestimmt wird. Es gehört also auch Jes. zu denjenigen, welche nach *Spinoza a vero aberrant*, weil sie *aliquid extra deum videntur ponere, quod a deo non dependet, ad quod deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat.* In Folge dieser biblischen Vorstellung, welche einem *Spinoza* als Irrthum galt (vergl. 1 Mos. 18, 25.) weiss Jesaja auch nichts von jenem spinocistischen Grundsatz: *Omnia a Dei potestate pendent*, denn der Unterschied und Gegensatz des *Guten* und *Bösen* hängt von *keiner* Macht ab und darum ruft Jes. in V. 20. ein Wehe über die aus, welche diesen ewig unvereinbaren Gegensatz leugnen und aufheben wollen. Aus alle diesem ergiebt sich aber auch zugleich, wie unwahr es ist, wenn *Hitzig* als alttestamentliche Ansicht angiebt: „Gut ist, was Jehova dafür hält und erklärt; und so ist — — der Wille Jehova's, nicht die Idee Recht Rechtsprincip." — מִשְׁפָּט übrigens ist hier nicht *Gericht*, sondern *Recht*, denn es enthält der Parallelismus dieses Verses eine *parallage ellipt.*. so dass בִּצְדָקָה nicht weniger zu כַּמִּשְׁפָּט, als יִגְבַּהּ zu נִקְדַּשׁ zu ergänzen ist. In so enger Verbindung mit צְדָקָה oder צֶדֶק aber heisst מִשְׁפָּט immer *das Recht* z. B. Sprüchw. 21, 3., obschon hier eine Geltendmachung von Recht und Gerechtigkeit, עֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט, gemeint ist, welche eben das Gericht ist.

V. 17. Das durch das Strafgericht Gottes verödete und verwüstete Land wird dann der noch übrig gebliebene Rest

18. Wehe denen, die herbeiziehn die Strafe an Stricken des Frevels,
Und wie mit Wagenseilen den Sündenlohn.

des niedern Volkes zur Weide benutzen und dort seine Heerden grasen lassen, wo früher die Landhäuser, Gärten, Weinberge und Aecker der Reichen waren. Bild und Wirklichkeit ist hier wieder innigst vereinigt, denn die כְּבָשִׂים sind zwar die Heerden, aber auch zugleich ein Bild des niedern Volkes (vrgl. 2 Sam. 24, 17. Ezech. 34, 3. 8. 11. 12. 15. 18. 20. Zach. 11, 7. 11. 13, 7. Matth. 26, 13. Marc. 14, 27.), das als die עֲנִיֵּי הַצֹּאן im Gegensatz steht zu den מֵחִים, die zwar zunächst auch fettes Vieh sind (Ps. 66, 15.), dann aber als die דִּשְׁנֵי־אֶרֶץ (Ps. 22, 30.) geradezu für die Grossen, Vornehmen, Reichen stehen. Dieses ist hier der Fall wegen des vorhergehenden חָרָבוֹת, denn darunter können nur die verwüsteten und verödeten Besitzungen der Begüterten verstanden sein. — דֹּבֶר = מִדְבָּר *Trift, Weideland* (Mich. 2, 12.); כְּדָבְרָם steht hier nicht für כִּבְדָבְרָם, *wie auf ihrer Trift*, sondern ganz eigentlich für *secundum arva eorum, prout eorum pascua sunt*, was durch das folgende גָּרִים noch genauer bestimmt wird. Nemlich von der grössern und geringern Vortrefflichkeit der Weide hing der längere oder kürzere Aufenthalt der daselbst Weidenden ab, so dass sie frische Weideplätze suchen mussten, wenn die bisherigen schon abgenutzt waren. Ein solcher nomadenhafter Zustand ist aber eben hier gemeint. Vergl. C. 7, 21—23. und *Jahn's* Arch. I, 1. §. 52 und 53.

V. 18. Das dritte Wehe ergeht über die frechen Spötter, welche das Verderben *mit Gewalt* herbeiziehn, indem sie an keine gerechte Vergeltung und an keinen lebendigen Gott in ihrer sittlichreligiösen Versunkenheit mehr glaubend den Ewigen gleichsam herausfordern und mit seinem Gericht Scherz und Muthwillen treiben. — הֶעָוֹן und חַטָּאָה fasst *Gesenius* ganz richtig und übersetzt demnach: *Strafe und Verderben*. *Hitzig* dagegen verfehlt ihren richtigen

19. Die da sprechen: er eile, er beschleunige sein Werk,
Auf dass wir 's sehen;

Sinn, indem er עָוֹן durch *Verschuldung* übersetzt, als ob אָשָׁם stände, und indem er sogar behauptet, חַטָּאָה sei „immer nur" *Sünde*. Er hebt zwar diese Behauptung sogleich selber wiederum auf, indem er unmittelbar darauf fortfährt: „חַטָּאת freilich, *Stat. constr.* חַטַּאת, ist, *womit man die Sünde büsst, Sühnopfer* und so auch *Unglück, Verderben* Sprüchw. 21, 4. *Strafe* Sach. 14, 19."; denn zwischen חַטָּאָה und חַטָּאת findet nicht der geringste Unterschied statt, wie auch *Hitzig* selber angiebt, dass חַטָּאת 1 Mos. 4, 7. 5 Mos. 19, 15. *Vergehen, Sünde* bedeute; aber die ganze Sache ist viel allgemeiner und auch viel tiefer zu fassen, denn es handelt sich hier um einen bestimmten Sprachgebrauch im Hebräischen und um dessen eigentlichen Grund. Es ist hierauf zwar schon anderweitig (*Principia ethica a priori rep. etc.* S. 20. Anm. 7.) aufmerksam gemacht worden, es scheint aber der Wiederholung zu bedürfen, dass in der Bibel der Begriff der Handlung, der absichtlichen That, so innig verbunden mit dem Begriffe des Lohns und der Strafe gedacht worden ist, dass die Worte für jenen Begriff zugleich für diesen öfters gesetzt sind. So steht נְבָלָה, *Thorheit* dann *böse That* an der Stelle Hiob 42, 8. für die *Strafe* für eine solche That; רָעָה *Schlechtigkeit, böse Handlungsweise*, steht Jer. 14, 16. für die *Strafe* dafür; עָוֹן, *Frevel*, ist 1 Mos. 19, 15. und hier bei Jes. *Strafe*; פְּעֻלָּה und פֹּעַל *die That, das Werk*, ist 3 Mos. 19, 13. Hiob 7, 2. Ps. 109, 20. Jer. 22, 13. der *Lohn*; חַטָּאָה und חַטָּאת, *die Sünde*, ist Sachar 14, 19. Jes. 40, 20. und hier bei Jes. *Strafe* der Sünde; τὰ ἔργα steht Offenb. 14, 13. für den gerechten Lohn der Werke. Sehr treffend und wahr bemerkt daher *Umbreit* zu Hiob 13, 26: „Das Bild passt aber besser in der hebräischen, als in unserer Sprache, weil dort (sehr philosophisch-tief) in עָוֹן wie in חַטָּאָה die

Es komme herbei und treffe ein der Rath des
Heiligen Israels,
Auf dass wir 's erfahren.

Begriffe von *Sünde* und *Strafe* in einem zusammenfallen." Vrgl. Hiob. 42, 8. Aber welcher Philosoph hat diese Tiefe, wenn eine solche Redeweise wirklich „sehr philosophisch-tief" ist, aufgedeckt? Darauf giebt *Herbart* die Antwort in seiner allg. prakt. Philos. S. 128—145. Der Lohn und die Strafe nemlich ist, rein ethisch aufgefasst, eine nothwendige Folge oder Wirkung einer jeden guten und bösen That, denn das sittliche Geschmacksurtheil fordert mit einer solchen Entschiedenheit die Rückkehr des vom Thäter ausgegangenen Wohl und Wehe, dass dieses *zurückkehrende* Wohl und Wehe d. i. der Lohn und die Strafe schon wie in den vollbrachten Handlungen liegend und daher in und mit ihnen gegeben gedacht wird. Es schliesst sich daher an den significanten Gebrauch von שׁוּב, *redire*, und שָׁלֵם, *integer fuit*, zur Bezeichnung der gerechten Vergeltung diese „philosophisch-tiefe" Redeweise innigst an, ist aber nur eine besondere Art von der allgemeinen Sprachweise, wonach im A. T. die *Nomina* für eine *Ursache* öfters zugleich zur Bezeichnung der entsprechenden *Wirkung*, die in jener gleichsam schon zu liegen scheint, gebraucht werden. S. *Glass. philol. s.* S. 1052. —

V. 19. Der sittlichreligiöse Stumpfsinn und Skepticismus, der die absolute Wahrheit, das ewige Sein der sittlichen Ideen und das Dasein, das Regiment eines lebendigen Gottes bezweifelt, läugnet, wird jetzt in greller Lebendigkeit dargestellt. — מַעֲשֶׂה ist hier wie V. 12. das *Strafgericht* und עֵצָה der *Beschluss* desselben. — Wenn הֵחִישׁ wirklich erst nach dem Exil *eilen machen* wäre, so könnte es nicht schon hier in dieser Bedeutung vorkommen. Auch ist die Hiphil-Bildung von Verbis wie חוּשׁ, *eilen*, so einfach und sprachgemäss, dass man nicht sieht, warum dieselbe nachexilisch sein soll. Dergleichen Behauptungen sind ganz willkürlich und durch nichts gerechtfertigt. Mit

20. Wehe denen, die da zum Bösen sagen: gut!
und zum Guten: böse!
Die da verkehren Finsterniss in Licht und
Licht in Finsterniss;
Die da verkehren Bitteres in Süsses und
Süsses in Bitteres.

viel grösserem Rechte könnte man den intransitiven Gebrauch solcher Hiphil-Formen für nachexilisch ausgeben, wenn man bei ihnen nicht lieber einen elliptischen Gebrauch annehmen wollte. Ueber das ה ָ *parag.* an der dritten Pers. s. *Gesenius* Lehrg. S. 286. und *Ewald's* Kr. Gr. S. 288.

V. 20. Das vierte Wehe ergeht über die Vornehmen, in so fern sie den Unterschied aller sittlichen Begriffe aufheben und in einer völligen Begriffsverwirrung hinsichtlich dessen, was recht und gut ist, leben. Dass die hier Schuld gegebene Verdrehung sittlicher Begriffe nur auf eine solche des Rechtes zu restringiren sei, lässt sich hier um so weniger annehmen, je deutlicher hier bei der Wiederholung gleichbedeutender Worte von einer ganz allgemeinen Verdrehung der Begriffe in dieser Beziehung die Rede ist, und somit diese Worte das volle Gegentheil von Hebr. 5, 14. bezeichnen. Die διάκρισις καλοῦ (טוֹב) τε καὶ κακοῦ (וָרָע) geht diesen vornehmen Leuten so gänzlich ab, dass sie das Gute und Böse weder an sich als טוֹב (καλόν) und רָע (κακόν), noch nach seinem Verhältniss zum Gefühl und zur Natur des noch nicht ganz verderbten Menschen als מָתוֹק *süss* und מַר *bitter* kennen, ja schon so gänzlich alles sittlichen Sinnes beraubt sind, dass sie das Eine für das Andere halten und geltend machen. Als Licht und Finsterniss wird das Gute und Böse öfter bezeichnet und dadurch zugleich sein ästhetischer Charakter angedeutet, denn das Licht hat dann zugleich den Nebenbegriff des Schönen, Wohlgefälligen, die Finsterniss aber den des Hässlichen, Widerlichen. S. Ps. 27, 1. 56, 14. 104, 2. Matth. 5, 16.

21. Wehe denen, die weise sind in ihren Augen,
Und vor sich selbst verständig.
22. Wehe den Helden im Weintrinken
Und den Kraft-Menschen im Weinmischen.

Apost. Gesch. 26, 18. 2 Cor. 4, 4. 6, 14. 1 Joh. 2, 9. 10. Unter dem Süssen und Bittern wird Beides ebenfalls öfter verstanden z. B. Ps. 19, 11. 119, 103. Jer. 2, 19. Vrgl. Ezech. 3, 3. Jac. 3, 11. 12. —

V. 21. Das fünfte Wehe ergeht über die Vornehmen, in so fern sie voll Eigendünkel sind und jede ernste Mahnung mit Spott und Verachtung zurückweisen. Vrgl. V. 24. C. 28, 9. 10. 11. 22. 30, 10—12. Der Begriff des Weisen (חָכָם) und der Weisheit (חָכְמָה) hat im A. T. öfter einen wesentlich sittlichen Inhalt, was im entgegengesetzten Sinne auch bei dem Begriffe des Thoren (אֱוִיל, נָבָל) und der Thorheit (אִוֶּלֶת, נְבָלָה) der Fall ist. So bezeichnet auch hier חֲכָמִים solche, die immer das Rechte wissen und es auch thun. Vrgl. 1 Cor. 2, 6. 7. — נֶגֶד פְּנֵיהֶם hat den verschwiegenen Gegensatz לִפְנֵי יְהוָֹה, und bezeichnet das rein Subjective, das aller objectiven Wahrheit und Gültigkeit entbehrt. Dieses rein Subjective wird öfter gar nicht noch besonders hervorgehoben, obschon es verstanden werden muss z. B. Jes. 29, 14. 1 Cor. 1, 19. — נְבֹנִים ist hier dasselbe, was *φρόνιμοι* 2 Cor. 11, 19. —

V. 22. Das Wehe häuft sich hier zum Schluss so sehr, dass man deutlich sieht, wie die Lebhaftigkeit der Rede steigt. In diesem Affect führt Jes. hier auch gar kein neues Moment der Rüge an, sondern wiederholt die schon V. 11. gestrafte Völlerei. — מָסַךְ, *miscct*, hier von einer Mischung des Traubenweins mit Gewürzen zu verstehen, ist darum misslich, weil eine solche Mischung bei den alten Hebräern gar nicht erwiesen ist, obgleich das *κεκεράσμενον ἄκρατον* Offb. 14, 10. nur von gewürztem *merum* verstanden werden kann, und diesem griechischen Ausdruck der hebr. מִמְסָךְ, מֶזֶג *Mischung* vielleicht genau entspricht.

23. Die das Recht zusprechen dem Gottlosen für Lohn
Und das Recht der Rechtlichen ihnen entziehn.

Man hat daher hier wohl nur an ein Mischen des Weines mit (warmen) Wasser in dem grossen Weinkruge (מִזְרָק Amos 6, 6.) zu denken, verbunden mit dem Einschenken, was der Mischende zugleich besorgte. Vrgl. C. 19, 14. —

V. 23. So wenig V. 21. den Versen 18 und 19. dem Gedanken nach ganz genau entspricht, eben so wenig besagt dieser und der vorige Vers ganz dasselbe, was in V. 20. angeführt ist. Denn V. 20. ist vom Sittlichen ganz im Allgemeinen, hier vom Juridischen ganz im Speciellen, dort zugleich und vorzugsweise von der Gesinnung, hier vorzugsweise von der äussern That die Rede. Die unmittelbare Folge dieses Verses auf V. 22. zeigt, dass es dieselben Personen sind, die schon V. 11 und 12. gestraft und bedroht wurden. — צְדָקָה hat hier die Bedeutung: *das Recht, jus*, und ist hier wohl nur wegen des folgenden צַדִּיקִים für מִשְׁפָּט gesetzt; dieses צַדִּיק aber bedeutet hier den, auf dessen Seite das Recht ist und der das Recht Anderer eben so heilig hält, wie er das seinige nicht vergeben will, während der רָשָׁע hier derjenige ist, welcher die Rechte und Besitzungen Anderer frech verletzt und an sich zu bringen sucht, zu welchem Behufe er der Bestechung sich bedient. — הִצְדִּיק bezeichnet hier bloss den *actus forensis*, durch welchen Jemandem etwas vom Richter zugesprochen oder abgesprochen wird. Ein solcher *actus forensis* kann nun wohl im Juridischen, nicht aber im Ethischen vorkommen, und daher darf das δικαιοῦν im N. T. nicht so ohne Weiteres diesem הִצְדִּיק hier ganz gleichgestellt und die δικαίωσις des Apostels als ein blosser *actus forensis* betrachtet werden. — Vrgl. Sprüchw. 17, 15. Amos 5, 7. 6, 12.

V. 24. Die jetzt folgende Schilderung der bevorstehenden Strafe bezieht sich auf das vierfache Wehe von V. 18 und

24. Deshalb:
Wie des Feuers Zunge die Stoppel frisst,
Und das aufflammende Gras zusammen sinkt,
Wird ihre Wurzel wie Moder sein,
Und ihre Blüthe wie Staub aufsteigen.
Denn sie verachten die Unterweisung Jehova's der Heerschaaren,
Und das Wort des Heiligen Israels verspotten sie.

V. 20—22., und ist theils eine weitere Ausführung, theils eine Motivirung desselben, so wie die Verse 13—17. zu V. 11 und 12., und die Verse 9 und 10. zu V. 8. sich in gleicher Weise verhielten. Das Bild des Feuers zur Bezeichnung des Verderbens, das schon C. 1, 31. vorkam und C. 4, 5. (בָּעֵר) angedeutet wurde, wird hier nach der Beschaffenheit des im Oriente gewöhnlichen Brennmaterials als ein mit reissender Geschwindigkeit verzehrendes Element dargestellt, um die vertilgende Kraft des bevorstehenden Strafgerichts und die ganze Kraftlosigkeit der zu Vernichtenden recht zu veranschaulichen. Ueber קַשׁ, *die Stoppel*, s. m. Comm. z. Obad. 18. — חֲשַׁשׁ לֶהָבָה, *foenum flammae*, ist hier dasselbe, was Matth. 6, 30. ὁ χόρτος εἰς κλίβανον βαλλόμενος. Mit diesem Bilde wird sogleich ein zweites vereinigt. Denn nach Analogie von C. 10, 17. Obad. 18 sind die Stoppel und das Gras die Vornehmen, das Feuer aber Jehova, unmittelbar darauf jedoch wird ein zweites Bild angeführt, wonach diese gottlosen Vornehmen als ein blühender Baum dargestellt werden, der seine Wurzel so schnell verliert, dass er sogleich verdorrt und seine Blüthen der Wind entführt. Man hat hier etwa an einen Baum, wie jener קִיקָיוֹן Jon. 4, 6. war, zu denken und das schnelle Vermodern der Wurzel etwa als Folge des Frasses eines solchen Wurmes, wie jene תּוֹלַעַת Jon. 4, 7. war, zu betrachten. Vrgl. Hiob 13, 28. — פֶּרַח, *Blüthe*, steht hier ebenso als Gegensatz zu שֹׁרֶשׁ, *Wurzel*, wie Hiob 18, 16. קָצִיר, *Erndte*, *Ertrag*, Hos. 9, 16. פְּרִי, *die*

25. Darum entbrennt Jehova's Zorn gegen sein Volk,
Und streckt seine Hand aus wider dasselbe und schlägt es,
Dass die Berge beben
Und ihre Leichname sind wie Kehricht in Mitten der Gassen.

Frucht, und Mal. 4, 1. עָנָף, *der Zweig*. In den beiden letzten Versgliedern wird der Gedanke von Or. II, 4. wieder aufgenommen. Die תּוֹרָה aber steht hier ganz in der Bedeutung jenes הִוָּסְרוּ Ps. 2, 10. 3 Mos. 26, 23., wie es denn nach seiner Abstammung von יָרָה Hiph. הוֹרָה, *docet*, zunächst jede Unterweisung und Mahnung ganz im Allgemeinen bedeutet. —

V. 25. Die Schilderung der bevorstehenden Strafe wird fortgesetzt und hier auf physisches Unheil, und zwar ganz speciell auf Pest und Erdbeben hingewiesen. Denn וַיַּכֵּהוּ, *percutiet eum*, kann mit Rücksicht auf die folgenden Leichname nur von der Pest, die in Palästina nicht selten war, verstanden werden (2 Mos. 12, 13. 29.), wie denn auch 3 Mos. 26, 25. 5 Mos. 28, 21. geradezu die Pest (דֶּבֶר) als Strafe gedroht wird, und dieselbe späterhin auch wirklich in Palästina und Jerusalem ausbrach (Jes. 33, 14. 37, 36.), so dass der König Hiskias selber von ihr befallen wurde (Jes. 38, 1. 21.). Das Beben der Berge kann nur von einem Erdbeben (רַעַשׁ) verstanden werden, dergleichen auch sich in Palästina öfters ereigneten. S. *Theiner* z. Amos 1, 1. *Jahn's* Arch. II, 2. S. 119. So war nach dem grossen Erdbeben zur Zeit des Propheten Elija 918 v. Chr. (1 Kön. 19, 11.) auch während der Regierung des Königs Usia nicht lange vor dem Auftreten Jesaja's ein solches Erdbeben gewesen (Amos 1, 1.), so dass man eiligst die Städte verliess und auf die Berge floh. Sach. 14, 5. *Josephus* (Arch. 9, 10. 4.) bringt dasselbe mit dem, was 2 Chron. 26, 16—20. von Usia erzählt wird, in Verbindung, indem er sagt: „Während dem erschütterte ein grosses Erd-

Bei alle dem lässt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.
26. Denn er errichtet ein Panier den Völkern in der Ferne,

beben den Boden, und indem der Tempel einen Riss erhielt, leuchtete ein glänzender Sonnenstrahl herein und traf das Gesicht des Königs, so dass er sogleich vom Aussatz befallen wurde." Ausserdem erwähnt *Josephus* (Arch. 15, 5. 2.) noch eines Erdbebens, das im 7ten Jahre des Herodes während der Schlacht bei Actium gewesen sein soll. Es war dieses eins der furchtbarsten, in welchem eine ungeheure Menge Vieh zu Grunde ging und auch 10000, nach einer andern Angabe (*Bell. Jud.* 1, 19. 3.) sogar 30000 Menschen unter den Ruinen der Häuser ihren Tod fanden. Eine gleiche oder ähnliche Niederlage durch Pest und Erdbeben zugleich meint Jes., wenn er sagt: *und ihre Leichname werden sein wie Kehricht in der Mitte der Strassen*, denn durch Bezeichnungen dieser Art wird immer eine solche Menge von Getödteten bezeichnet, dass sie gar nicht mehr wie sonst begraben werden können. Jer. 8, 2. 14, 16. 16, 4. — סוּחָה oder סְחִי mit oder ohne Hinzufügung von חֻצוֹת ist der Strassenkoth in der Stadt, דֹּמֶן dagegen der Schmutz auf dem Lande, wo er zum Dünger gebraucht wird; daher die Verbindung mit הָאֲדָמָה Jer. 8, 2. 16, 4. 25, 33. Ps. 83, 11. oder mit הַשָּׂדֶה 2 Kön. 9, 37. — Mit diesem physischen Unheil ist das Strafgericht Jehova's noch nicht zu Ende, es kommt noch politisches, nemlich Kriegsunglück, hinzu. Die beiden letzten Halbverse בְּכָל־זֹאת וגו, die noch C. 9, 11. 16. 20. und 10, 4. vorkommen, sind eine Umschreibung von וְשָׁבָה וְהָיְתָה לְבָעֵר Or. I, 13., womit die abermalige Sichtung des noch übriggebliebenen Theils bezeichnet und noch anderes Unglück angekündigt wird.

V. 26. In diesem Verse wird nun angegeben, wie der Schluss des vorigen Verses gemeint sei. Ein feindliches Heer wird auf Veranlassung Jehova's in das von Seuchen und Erdbeben schon so sehr mitgenommene Land noch einbrechen.

Und lockt es herbei vom Ende der Welt,
Und siehe! eilig, schnell kommt es an.
27. Nicht ist ein Müder und nicht ist ein Wankender in ihm,
Nicht schlummert es, noch schläft es.

Jehova, obgleich von den heidnischen Völkern nicht gekannt und nicht verehrt, weiss doch dieselben zu bestimmen, dass sie das thun müssen, was er haben will. Vergl. C. 10, 5. 13, 3. Welche Völker hier gemeint sind, ob die Assyrier, oder die Aegypter, oder beide zugleich, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Es scheinen jedoch hier nur die Assyrier gemeint zu sein, obgleich C. 7, 18. auch die Aegypter, C. 9, 11. die Syrer und Philister genannt werden und obgleich zu allererst die Israeliten und Syrer unter Rezin und Pekah C. 7, 1. einfielen. — נֵס ist eine auf hohen Bergen aufgestellte Fahne, sei es als Wegweiser, oder als Zeichen eines Aufgebots zum Kriege. Vrgl. C. 13, 2. 18, 3. Jer. 4, 6. — שָׁרַק, *pfeifen*, ist hier ebenfalls ein bildlicher Ausdruck, hergenommen vom Vogelsteller, oder auch vom Bienenwärter, „der durch Pfeifen die Bienenschwärme aus den Stöcken auf die Blumen, und wieder in die Stöcke zurücklockt." Sachar. 10, 18. Weiter unten C. 7, 18. wird dies Bild noch weiter ausgeführt und die Völker geradezu als Bienen und Wespen bezeichnet. Der *Sing.* לוֹ und alle folgenden *Suffixa* im *Sing.* zeigen an, dass eigentlich nur *ein* Volk gemeint ist; der *Plur.* גּוֹיִם kann daher nur so verstanden werden, dass dieses eine Volk zugleich mehrere andere Völkerschaften unter sich begreift, wie das bei den Assyriern wirklich der Fall war. Vrgl. C. 22, 6. — מִקְצֵה אֶרֶץ, *vom Ende der Erde*, מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם, *vom Ende des Himmels* C. 13, 5. und בְּאַחֲרִית יָם, *am Ende des Meeres* Ps. 139, 9. sind synonyme hyperbolische Ausdrücke zur Bezeichnung der äussersten Ferne und haben in einer ähnlichen Sinnentäuschung, wie der *Aufgang* und *Untergang* der Sonne, von denen auch wir noch reden, ihren Grund. —

Auch geht nicht auf der Gürtel seiner Lenden,
Noch zerreisst der Riemen seiner Schuhe.

V. 27. Jetzt folgt eine malerische Schilderung der Furchtbarkeit und kriegerischen Vortrefflichkeit des feindlichen Heeres, welches Jes. mit seiner poetischen Phantasie wie schon im Anzuge begriffen darstellt. — עָיֵף ein *Müder*, ein *Morodeur*, der schon erschöpft und abgemattet zurückbleibt. — כּוֹשֵׁל ein *Wankender*, *Strauchelnder*, der durch ein unerwartetes Hinderniss in seinem sichern Vordringen gehemmt und leicht ganz zum Falle gebracht wird. Die Verneinung beider schildert also ein Heer, das in keinem seiner Kriege weicht oder wankt, dessen Kraftfülle und Muth etwas Herrliches (כָּבוֹד) ist. Dieses wird in diesem und dem folgenden Verse noch weiter ausgeführt. — נוּם ist *einschlafen*, *schlummern*; יָשֵׁן *im Schlafe sein*, *fest schlafen*. Die folgenden Worte schildern die Vortrefflichkeit der ganzen Rüstung dieser herrlichen Krieger. Unter den Kleidungsstükken des Kriegers wird der אֵזוֹר, *cingulum militare*, an welchem das Schwert oder der Dolch hing, öfters ausgezeichnet (Hiob 12, 18. Ezech. 23, 15. Ephes. 6, 14.). Es war dieser Gürtel zugleich der eigentliche Männergürtel im Allgemeinen (s. z. C. 3, 20.) und bestand meistens aus Leder, daher אֵזוֹר עוֹר 2 Kön. 1, 8. ζώνα δερματίνη Matth. 3, 4., doch war er bei Nichtkriegern auch öfter von Leinen, daher אֵזוֹר פִּשְׁתִּים Jer. 13, 1. Mit diesem Gürtel scheint hier, wie schon *Jahn* (Arch. I, 2. S. 84.) vermuthete und *Simonis* (in s. *Lexic.*) angiebt, das kurze Soldatenkleid, das *sagum* der Römer, gemeint zu sein. Ebenso dürften die נְעָלִים, *ὑποδήματα*, worunter man zunächst lederne oder hölzerne Sandalen, die mit einem Riemen (שְׂרוֹךְ, ἱμας Matth. 3, 11.) an die Füsse gebunden wurden, zu verstehen hat, hier zugleich die Beinschienen (מִצְחָה 1 Sam. 17, 6.), die auch mit Riemen angeschnallt wurden, involviren, wie denn unten C. 9, 4. סְאוֹן, *caliga*, wohl in gleicher Weise gebraucht ist, da סְאֹן, *caliga-*

28. Dessen Pfeile geschärft sind,
Und alle seine Bogen gespannt;
Seiner Rosse Hufen sind dem Kiesel gleich zu achten,
Und seine Räder dem Sturmwind.

tus, daselbst den Gerüsteten, den Gewappneten überhaupt bezeichnet. —

V. 28. Jes. geht jetzt zu den Waffen so über, dass er die fortwährende Schlagfertigkeit eines jeden Kriegers andeutet. Doch hebt er auch hier nur Einzelnes, die Pfeile und den Bogen hervor, und überlässt es der Phantasie des Lesers, das Uebrige angemessen zu ergänzen. — דָּרַךְ קֶשֶׁת *calcat arcum*, steht hier gleichbedeutend mit מָשַׁךְ קֶשֶׁת, *trahit arcum*, Jes. 66, 19., da man sich zum Spannen des Bogens nicht nur der rechten Hand, sondern auch des linken Fusses bediente. Der Bogen war nicht immer aus zähem Holze, sondern öfter auch aus Erz gefertigt, daher קֶשֶׁת־נְחוּשָׁה Hiob 20, 24., dessen Handhabung nach Ps. 18, 35. einen besonders kräftigen Arm erforderte, obschon „auch die hölzernen Bogen häufig so stark waren, dass man einander gegenseitig herausforderte, denselben zu spannen." Aber nicht bloss als immer kampfbereite Bogenschützen, sondern auch als eine treffliche Reiterei wird das feindliche Heer geschildert. Zu diesem Behufe hebt Jes. nur die Härte der Hufen hervor, denn da man im Alterthume die Pferde nicht beschlug, so galt ein sehr harter Huf für einen der grössesten Vorzüge eines Pferdes, wiewohl die Araber und Römer in spätern Zeiten auch eine Art von Beschlag kannten. Die גַּלְגַּלִּים sind hier die *Räder* der Streitwagen, welche mit der Reiterei in der Regel verbunden waren. Nur ihre Schnelligkeit wird hier im Bilde des Sturmwindes angeführt, um zu zeigen, wie auch dieser Theil des Heeres ganz ausgezeichnet ist. Jer. 4, 13. —

V. 29. Jes. geht jetzt zu einem neuen Bilde über, um die Furchtbarkeit des Feindes noch durch einen andern Zug im

29. **Sein Gebrüll ist wie das des Leuen,**
Er brüllet wie die jungen Löwen,
Und tobt und packt die Beute
Und trägt sie davon, ohne dass Jemand rettet.

grossen Ganzen zu zeigen. Nach שְׁאָגָה, *rugitus*, worunter das Kriegsgeschrei (תְּרוּעָה) gemeint ist, muss אֲשֶׁר und nach לוֹ noch הָיְתָה ergänzt werden. Vrgl. Ps. 18, 7. — כַּלָּבִיא steht elliptisch für כְּשַׁאֲגַת הַלָּבִיא, *ut rugitus leonis sc. est.* Vrgl. Ps. 18, 34. und die vollständige Redeweise כְּנַהֲמַת־יָם, *wie das Brausen des Meeres*, im folgenden

V. 30., welcher den Erklärern einige Schwierigkeiten gemacht hat, und, wie es scheint, weder von *Rosenmüller* und *Gesenius*, noch auch von *Hitzig* ganz richtig gefasst ist. — עָלָיו geht auf das jüdische Volk, während das Subject das feindliche Heer bleibt, dessen Schilderung mit dem Worte יָם schliesst. Was nun diese Schilderung im Allgemeinen betrifft, so ist eine gewisse Verwandtschaft mit der malerischen Darstellung des Streitrosses in Hiob 39, 19—25. wohl nicht zu verkennen. Die Schönheit beider Bilder hat aber darin ihren wesentlichen Grund, dass die Grösse, Stärke, Rüstigkeit, der Muth, die Tapferkeit im Vergleich zu ihren Gegentheilen gefallen und schön sind, was bei einem Streitrosse oder Kriegsheere um so mehr der Fall ist, je mehr an ihnen Alles und Jedes ein Ausdruck dieser Kraft ist. — Den entschiedensten Contrast nun zu diesem so schönen Bilde liefert die andere Hälfte dieses Verses, welcher den Zustand des jüdischen Landes in Folge des Einbruchs eines solchen Heeres darstellt, so dass man das וְ vor נִבַּט auch geradezu als *Vav adversativum* in diesem Sinne auffassen könnte. Das וְ vor הִנֵּה coordinirt zwar beide Sätze dem Grammatischen nach, bezeichnet aber dem eigentlichen Gedankenverhältnisse nach den Nachsatz. — חֹשֶׁךְ, *Finsterniss*, bezeichnet hier den äussersten Grad des Elends (vrgl. C. 9, 1.). Damit es aber nur so verstanden werde, ist צַר, *Bedrängniss*, als Erklä-

30. **Und es tobt gegen dasselbe an jenem Tage**
Gleich dem Toben des Meeres.

rung und nähere Bestimmung noch hinzugefügt. Beide *Nomina* צַר חֹשֶׁךְ sind aber nicht mit *Hitzig* im Genitivverhältniss: „Finsterniss der Angst", sondern so zu fassen, dass צַר eine Apposition zu חֹשֶׁךְ bildet, wofür in C. 8, 22. beide Ausdrücke צָרָה וַחֲשֵׁכָה einfach coordinirt werden. Uebrigens haben wir es wohl nur der falschen Interpunction der Masorethen zu danken, wenn weder *Gesenius* noch auch selbst *Hitzig* in dem Wörtchen צַר kein unächtes Einschiebsel zu erkennen geglaubt haben, denn es verhält sich dieses Wörtchen ebenso zu חֹשֶׁךְ, wie viele andere Erklärungen bildlicher Bezeichnungen, welche jene Kritiker als überflüssig und darum auch als unächt bezeichnet haben. — אוֹר, *das Licht*, das *Hitzig* ganz unpassend als Gegensatz von אֶרֶץ fasst, ist der ganz natürliche und auch sonst vorkommende (z. B. C. 9, 1.) Gegensatz von חֹשֶׁךְ, und steht demnach hier nur als Bild des Glückes, und zwar des *gegenwärtigen* glücklichen Zustandes zur Zeit der Abfassung dieses Capitels, während חֹשֶׁךְ erst das *künftige* Unglück angiebt. אוֹר חָשַׁךְ, *das Licht wird verfinstert* oder *zur Finsterniss*, drückt also den Uebergang, die Verwandlung des blühenden Wohlstandes unter Jotham (vergl. C. 2, 7.) in drückendes Elend und harte Drangsale aus, was in V. 12 und 13. Dass hier nicht an eine Verfinsterung der Sonne durch Staubwolken oder an Nebel zu denken sei, obgleich sonst auch Naturereignisse mit politischen Begebenheiten in Verbindung gesetzt werden (vrgl. z. B. C. 19, 5 – 7. 30, 25. 26.), zeigt das vorangehende צַר als eine über die ganze Auffassung entscheidende Bestimmung. — עֲרִיפִים ist verwandt mit עֲרָפֶל (von עָרַף *träufeln*) und bedeutet *dichte Regenwolken*, wie sie zur Regenzeit den sonst heitern und freundlichen Himmel überziehen. עֲרִיפֶיהָ sind also die finstern Wolken, welche das Land verfinstern und hier das poetische Bild des zum Strafgericht erscheinenden Jehova's sind

Und schaut man zur Erde,
So siehe! da ist Finsterniss, Bedrängniss,
Und das Licht ist verfinstert durch ihr Gewölk.

(vrgl. Ps. 18, 12.), so dass dieser Ausdruck hier ganz den Worten זֶרֶם וְאֶבֶן בָּרָד in C. 30, 30. entspricht. —

Hiermit ist nun der eigentliche Gegenstand dieses Capitels, die Rüge der Vornehmen und das gedachte Strafgericht, vollständig durchgeführt; aber wie schön auch dieses Capitel als blosse Straf- und Droh-Rede in sich abgeschlossen ist, so ist es doch, als Weissagung betrachtet, noch keineswegs „ein in sich abgerundetes Orakel", denn um ein solches zu sein, fehlt noch der messianische Theil, der einer in sich vollendeten und abgeschlossenen Weissagung nie abgehen darf, und auch *keiner* der protojesajanischen Weissagungen über Juda und Jerusalem fehlt. Ohne Zweifel wurde die ganz kunstgemässe Vollendung dieser Weissagung durch den Eintritt derjenigen politischen Ereignisse verhindert, welche in C. 7, 1—7. erzählt und in dieser Erzählung durch das *Vav* in וַיְהִי C. 7, 1. eng an C. 5, 30. angeschlossen werden. Der messianische Theil dieser Weissagung ist daher in dem Orakel gegen Ephraim und Damascus C. 7, 7—9. und C. 17, 1—14., zu welchem C. 7, 1—7. die historische Vorbereitung giebt, einmal in so fern enthalten, als dieses Orakel gegen Ephraim und Damascus eine unerwartete und zum Theil wunderbare Befreiung Jerusalems von seinen Feinden verkündet, so dass Jehova sich dadurch als der hohe Schutzherr Zions herrlich offenbart, und sodann in Sonderheit auch in so fern, als in Folge dieser Befreiung und herrlichen Offenbarung Jehova's das Volk dem Götzendienste entsagt und sich zum Jehova-Cultus bekehrt. C. 17, 7. 8. Das Messianische dieser beiden Verse, welche mehr oder weniger modificirt auch in andern messianischen Abschnitten vorkommen (C. 29, 23. 30, 22. 31, 7. 2, 20.), kann wohl Niemand verkennen, ob-

C. 7, 1. Und es begab sich: in den Tagen des Ahas, des Sohnes von Jotham, des Sohnes Usia's,

gleich von keinem persönlichen Messias die Rede ist. Denn diese Idee durch die sittlichreligiöse Versunkenheit des Ahas und durch den immer grössern Verfall des Reiches unter ihm schon hinlänglich im Geiste des Propheten vorbereitet, blitzte in Folge der Geburt des Kronprinzen Hiskia als ein tröstender und erhebender Himmelsfunke zum ersten Male so hell und glänzend auf (C. 9, 6. 7.), wie der fromme Patriotismus und die heilige Phantasie eines Jesaja es nothwendig mit sich brachte, flammte in Folge der vielversprechenden Entwickelung des jungen Thronfolgers von davidischem Geschlecht zum andern Male als ein hellglänzendes Gestirn des südlichen Himmels so beruhigend und erhebend auf, wie es die drohende Uebermacht der Assyrier und die schmachvolle Ohnmacht des jüdischen Staates unter Ahas zum einzigen Troste gereichen liess (C. 10, 34 — 11, 16.), und dann noch eine Zeit lang herrlich leuchtend (C. 28, 6. 16. 32, 1 — 8. 33, 17 — 24.) erbleicht es immer mehr und mehr, bis der so schöne Stern zuletzt gänzlich verlöscht und verschwindet, so dass selbst dem so frommen Hiskias Unheil verheissen wird (C. 39, 5 — 7.). Schon hieraus ergiebt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass das 17te Capitel wegen seines Mangels jeglicher Hinweisung auf einen persönlichen Messias eben so wie C. 2. (vrgl. C. 17, 8. und C. 2, 20.) noch vor die Zeit Hiskia's fallen muss d. h. in die erste Regierungszeit des Ahas fällt, was durch den übrigen Inhalt von Cap. 17. und durch die innige Verwandtschaft desselben mit C. 7, 8. 9. nicht nur bestätigt, sondern auch noch genauer bestimmt wird, so dass man das 17te Capitel ohne Weiteres geradezu an C. 7, 9. anschliessen muss, nachdem die Ueberschrift von fremder Hand מַשָּׂא דַּמָּשֶׂק als zum Theil falsch und den Zusammenhang zerreissend sofort getilgt ist.

V. 1. „Durch seinen Anfang mit der Copula וַיְהִי", bemerkt *Hitzig* vollkommen richtig, „bezieht sich unser

des Königs von Juda zog herauf Rezin, König von Syrien, und Pekah, Sohn Remalja's, König von Israel, gen Jerusalem zum Kampfe wider dasselbe, aber er war nicht im Stande zu kämpfen wider das-

Abschnitt offenbar auf etwas Vorhergegangenes, und es kann dieses nichts Anderes sein, als C. 5.", das, wie schon bemerkt ist, wohl nur in Folge des in diesem Verse erzählten Ereignisses ohne den rechten Schluss geblieben ist und darum in C. 7 und 17. eine nicht ganz concinne Fortsetzung erhalten hat. Wenn aber wirklich dieser Abschnitt mit C. 5. zusammenhängt, so werden wir jenes 5te Capitel nicht, wie *Hitzig* thut, zum Orakel in C. 2—4. sondern zu diesem Abschnitt C. 7, 1—9. ziehen müssen, weil bei *Hitzigs* Abtheilung auch noch dieser Abschnitt wegen seiner Verbindung mit C. 5., und C. 17. wegen seines Zusammenhangs mit diesem Abschnitte zu jenem Orakel gezogen werden müsste, was doch nicht angeht. Da übrigens C. 5. gewiss noch vor dem Einfalle der Syrer und Israeliten, dieser Abschnitt aber nothwendig nach demselben niedergeschrieben ist, so ist zwischen der Abfassung beider Abschnitte gewiss eine längere oder kürzere Zeit verflossen und daher die speciellere Wiederaufnahme einiger Momente aus Capitel 5. in diesen Abschnitt ganz natürlich, durch welche Wiederaufnahme zugleich die innige Verbindung beider Theile zu einem Ganzen gerechtfertigt ist, ganz abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem alle Orakel stehen. Vor עָלָה ist das ו ausgefallen, denn es hängt dieses *Verbum* dem Gedankenverhältnisse nach ab von וַיְהִי *et factum est*, *ut*. — עָלָה *ascendit* von der Bewegung *nach* Juda und Jerusalem, יָרַד *descendit* von dem entgegengesetzten Wege, da Judäa im Verhältniss zu andern Ländern, und Jerusalem im Verhältniss zu den übrigen Städten Judäas als eine Höhe betrachtet wurde. Von *Rezin*, dem syrischen Könige, wissen wir sonst weiter nichts, als den hier unternommenen Feldzug. Nicht einmal sein Vater wird genannt. Nur 2 Kön. 16, 6.

selbe. 2. Als aber verkündet wurde dem Hause Davids die Nachricht: der Syrer hat sich gelagert

wird erzählt, dass er auch Elath, die Hafenstadt am rothen Meere, den Juden entriss, jedoch kann dieses nur auf diesem selbigen Zuge geschehen sein, wie es auch daselbst בָּעֵת הַהִיא heisst, denn Ahas rief alsbald den König von Assyrien zu Hülfe, welcher Damaskus eroberte, die Einwohner wegführte und den Rezin tödtete. 2 Kön. 16, 9. Unter אֲרָם *Syrien* ist hier nur das Damascenische gemeint. Von *Pekah* wird 2 Kön. 15, 25. erzählt, dass er als ein Befehlshaber (שָׁלִישׁ) des Königs *Pekahja* von Samarien sich gegen diesen verschwor, ihn stürzte, tödtete und seinen Thron einnahm, was in dem Todesjahre des Usia 759 v. Chr. geschah. Jetzt im ersten Regierungsjahre des schwachen Ahas 743 unternimmt er einen Feldzug gegen diesen, wird aber von Tiglat Pilesar hart mitgenommen und nach dessen Abzuge im 4ten Jahre des Ahas von *Hosea* und dessen Verschworenen gestürzt. 2 Kön. 15, 30. — לַמִּלְחָמָה steht für לְהִלָּחֵם, denn es ist im Hebr. sehr gewöhnlich, für das *Verbum* das davon abgeleitete *Nomen verbale* zu setzen, das dann construirt wird, wie das Verbum, daher hier עָלֶיהָ, welches in der Parallelstelle 2 Kön. 16, 5. fehlt. *Streiten, Kämpfen* wider eine Stadt steht für *sie belagern* C. 37, 8. Jer. 34, 1. 7. 22. Der Singular יָכֹל und schon עָלָה steht, da Rezin als die Hauptperson betrachtet wird. Die letzten Worte dieses Verses zeigen, dass dieser Abschnitt erst nach Abzug der Verbündeten, Pekah und Rezin, niedergeschrieben sein kann. Es wurden aber Beide zum Rückzuge genöthigt durch die Annäherung Tiglat Pilesar's. —

V. 2. Unter בֵּית דָּוִד ist hier *Ahas* verstanden, wie das *suffix.* in לְבָבוֹ und עַמּוֹ zeigt. נָחָה ist hier *Sing. Aor.* I. *Foem.* in *Kal* von נוּחַ *sich niederlassen*, von einem Heere *sich lagern.* Es steht aber dieses *Verb.* im *Sing. Foem.*, weil das Land אֲרָם für seine Einwohner gesetzt

in Ephraim: da bebte sein Herz und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes vor dem

ist. Die Vergleichung eines Königs und seiner Leute mit den Bäumen des Waldes ist sehr gewöhnlich. Cap. 10, 18. 19. 34.

V. 3. Hier erscheint Jesaja zum ersten Male als handelnd und in den Gang der Begebenheiten thätig eingreifend, indem er den König aufsucht und ihn theils beruhigt und ermuthigt, theils nachdrücklich auffordert, sich ganz ruhig zu verhalten und nichts Entscheidendes zu thun. Da hier von Jesaja in der dritten Person gesprochen wird, so geht daraus ziemlich sicher hervor, dass nicht er dieses Cap. niedergeschrieben hat, und dass er wie Jeremias einen Amanuensis gehabt haben muss, da auch C. 20. nicht von Jesajas eigner Hand herrühren kann. לִקְרַאת bezeichnet das *Zusammentreffen* Zweier ganz im Allgemeinen, es mag Einer dem Andern, wie hier, nachgehen und ihn irgendwo aufsuchen, oder auch Beide einander entgegenkommen. שְׁאָר יָשׁוּב, *der Rest bekehrt sich*, heisst dieser Sohn Jesaja's, denn es ist eine Eigenthümlichkeit der Propheten, dass sie nicht nur symbolische Handlungen verrichten zur Veranschaulichung und zur Bekräftigung der entschiedenen Gewissheit ihrer Meinungen und Aussagen (1 Kön. 11, 30. 22, 11. Jes. 20, 3. Mich. 1, 8.), sondern auch in ihre Familienverhältnisse ihre religiöspolitischen Ueberzeugungen hineintragen und sie zum lebendigen Ausdruck derselben machen. So nimmt der Prophet Hosea nach der symbolischen Darstellung in Hos. 1, 2—9. ein buhlerisches Weib zur Frau, die ihm drei unächte Kinder gebiert, und deren Namen er *Jisreel* d. i. *Gott wird angreifen, züchtigen*, *Lo Ruchama* d. h. *sie findet kein Erbarmen* und *Lo Ammi* d. i. *Nicht mein Volk* nennt. Diesem Beispiele folgte Jesaja und nannte seinen ersten Sohn, wie oben, und seinen zweiten Sohn (*Immanuel*) *Maher schallal Chas bas.* Der erstere kann jetzt, als sein Vater mit ihm zum Könige ging, schon erwachsen gewesen sein, da Jesaja um diese Zeit gerade 16 Jahre von 759 bis 743

Winde erbeben. 3. Und es sprach Jehova zu Jesaja: Gehe doch hinaus entgegen dem Ahas, du

das Prophetenamt verwaltete. Dass Jesaja denselben mitnahm, hatte seinen Grund in eben demselben, warum er ihm überhaupt diesen Namen gegeben hatte. Er nahm ihn als den lebendigen Zeugen und Bürgen dessen, was sein Name besagte, so dass die Anwesenheit desselben für den König eine eben so grosse Mahnung, als für den Propheten eine genügende Motivirung seiner Forderung in V. 4. war. — תְּעָלָה, *canalis*, ist hier eine Wasserröhre, deren Anfang da ist, wo sie das Wasser aufnimmt, und die da endigt, wo sie das Wasser hinleitet. Dieses ist nun der obere Teich, הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה, so genannt zum Unterschiede von einem andern Teiche, dem unteren הַבְּרֵכָה הַתַּחְתּוֹנָה (Jes. 22, 9.), denn sonst heisst er auch הַב הַיְשָׁנָה *der alte Teich* (Jes. 22, 11.). Beide Teiche lagen ausserhalb der Stadt, aber über die Lage derselben sind die Meinungen sehr verschieden, denn man hat den obern Teich „nach 4 Weltgegenden, in Nordwest, Nordost, Südost und Südwest der Stadt gesucht." *K. v. Raumer's* Palästina S. 210. Ich glaube aber, dass man bei gehöriger Beachtung zweier Punkte über diesen Gegenstand nicht länger in Zweifel sein kann. Diese beiden Punkte sind 1) dass *Rabsake*, Feldherr des *Sanherib* Jes. 36, 2. am obern Teiche erscheint nach einem Marsche von Lachis aus, welches nach *Eusebius* 7 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis, also etwa 5 deutsche Meilen südlich von Jerusalem in der Ebene Juda's auf dem Wege nach Aegypten lag. Demnach dürfen wir diesen Teich am allerwenigsten nordöstlich von Jerusalem suchen, und wenn *Josephus* daselbst (*Bell. Jud.* V. 4. 2.) *τὸ τοῦ Γναφέως προσαγορευόμενον μνῆμα* anführt, so wird man doch dieses sogenannte *Walker-Denkmal* noch nicht ohne Weiteres für identisch mit dem *Walker-Felde* שְׂדֵה כוֹבֵס, halten dürfen, zumal da Josephus bei demselben gar keines Teiches erwähnt. Die Meinung also von *Richardson*, *Sieber* und *Hitzig*, die sich für die nordöstliche Seite Jerusalems entscheiden dürfte, die unwahrscheinlichste sein. Hiezu kommt 2) noch der Name des

und Schear Jaschub, dein Sohn, ans Ende der Wasserleitung des obern Teiches, auf dem Wege zum Wäscherfelde, 4. und sprich zu ihm:

Teiches, denn der obere Teich kann im Gegensatz zu einem untern Teiche doch nur nach der Lage beider Teiche so genannt sein. Nun aber war die südwestliche Stadtgegend die höhergelegene, und so berechtigt uns auch dieses, den Teich im Süden oder im Westen der Stadt zu suchen. Hiezu stimmt nun sehr gut, wenn ***Raumer*** bei der Beschreibung der Westseite von Jerusalem sagt: „Weiterhin kommen wir zum Berge Gihon, von welchem die Strasse von Jaffa herunter kommt, und dessen südöstlicher Abfall sich in die Stadt hinein zieht. An diesem Berge ausserhalb der Stadtmauer ist ein Quell und Wasserbehälter: der obere Teich Gihon (vrgl. מֵימֵי גִיחוֹן הָעֶלְיוֹן 2 Chr. 32, 30.), von welchem aus das Thal Gihon zwischen der südlichen Fortsetzung des Berges Gihon und der Westmauer Jerusalems beim Jaffathore vorbei zum untern Teich läuft." Hiezu bemerkt noch ***R.*** in einer Note: „Nach ***Troilo*** (S. 361.) steigt man auf zwei Treppen zum verfallenen Teich Gihon hinunter. Er ist 140 Schritt lang, 90 breit und wahrscheinlich der 2 Kön. 18, 17. Jes. 7, 3. und 36, 2. erwähnte obere Teich." ***Gesenius*** nimmt שִׁלֹחַ und גִּיחוֹן für identisch, was aber schon darum nicht angeht, weil letzterer nach 2 Chr. 32, 30. 33, 14. im Westen (מַעֲרָבָה) gelegen hat, während der ***Siloe - Teich*** (בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח Neh. 3, 15.) oder der ***Königs-Teich*** (בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ Neh. 2, 15.) in der Süd- oder Südost-Gegend der Stadt scheint gesucht werden zu müssen. Ahas nun hatte sich an den obern Teich begeben, um wahrscheinlich, da er eine Belagerung fürchtete, jenes Wasser ausserhalb der Stadt zu vernichten, denn Jerusalem ist nach ***Strabo*** (16, 2 36.) innerhalb seiner Mauern mit Wasser wohl versorgt, aber ausserhalb derselben so arm an Wasserquellen, dass, wenn die wenigen noch in die Stadt geleitet und die Teiche zerstört wurden, dann die Belagerung Jerusalems wegen des Wassermangels für die Belagerer unsägliche Schwie-

Hüte dich und sei ruhig,
Fürchte dich nicht, und dein Herz verzage
nicht

rigkeiten hatte. Dies zeigte sich nicht nur bei der Einnahme Jerusalems durch *Pompejus* 63 v. Chr. und darauf durch *Titus* 71 n. Chr., sondern auch im Mittelalter bei der Eroberung durch *Gottfried von Bouillon* 15 Jul. 1099 und bei dem Kampfe zwischen *Richard Löwenherz* und *Saladin* 1193. In Friedenszeiten dienten die auswärtigen Teiche den Einwohnern von Jerusalem zum Baden und *Waschen*, daher in der Nähe das Wäscher- oder Walkerfeld, wo die Wäscher oder Walker die frischgewaschenen oder neugewalkten Kleider trockneten. Doch war das hier erwähnte Feld wohl schwerlich der einzige Ort, wo *alle* Wäscher ihre Arbeit verrichteten, sondern man wird auch wohl noch andere Teiche und Quellen dazu benutzt haben.

V. 4. Der Proph. gebietet dem Könige kategorisch, sich in Acht zu nehmen, dass er nichts voreilig aus Furcht vor den Verbündeten thue. הִשָּׁמֵר und הַשְׁקֵט mit *Hitzig* für *Inff. abss.* und nicht für *Imperr.* zu halten, wäre wunderlich, denn da nicht לְךָ folgt, so konnte auch nicht הִשָּׁמֵר gesagt werden. — זָנָב, *Schwanz*, steht C. 8, 13. dem ראשׁ gegenüber und bezeichnet dort den Tross, den Anhang, im Gegensatze zu den Häuptern. So will es *Ephräm* auch hier nehmen, da aber der Gegensatz von ראשׁ hier fehlt, so haben wir es nur in dem Sinne von *Ende*, *Rest*, oder wie *Hitzig* es ausdrückt: „*Stummel*" zu fassen. אוּדִים, *Feuerbrände*, werden sie genannt nach demselben Bilde, nach welchem *Hanno* den *Hannibal* bei *Livius* (21, 10.) als eine *materia ignis* bezeichnet, und von den Arabern die Anstifter des Krieges das Schürholz desselben (مِسْعَرُ ٱلْحَرْبِ) genannt werden. Die folgenden Worte בָּחֳרִי אַף sind gewissermassen wiederum nur als Exegese wie jenes צַר zu חֹשֶׁךְ Cap. 5, 30. vrgl. C. 3, 1. 6, 13. hinzugefügt. — בֶּן־רְמַלְיָהוּ wird hier Pekah genannt, um ihn nach seiner niedern Ab-

Vor diesen beiden Enden rauchender Feuer-
brände,
Bei dem entbrannten Zorne von Rezin, und
dem Syrer, und dem Sohne Remalja's;

kunft zu charakterisiren, wie auch Saul den David nur Sohn Isai's, 1 Sam. 20, 27. u. s. w. nennt und Jes. 57, 3. zur Bezeichnung einer ganz gemeinen Race von Ehebrecher- und Hurenkindern die Rede ist. Es hat dieses seinen Grund in einer gewissen Vermischung des Ethischen und Physischen, welches letztere von den Eltern auf die Kinder vererbt wird, so dass die Abkunft und die persönliche Würde oder Unwürde für identisch gehalten wurde. Vrgl. Ps. 51, 7. Daher auch die Lehre von der Erbsünde.

V. 5. יַעַן כִּי יָעַץ רָעָה ist eine weitere Explication von בָּחֳרִי־אַף und bezeichnet demnach auch noch den Gegenstand der Furcht des Ahas. —

V. 6. Die Feinde werden hier redend eingeführt wie Ps. 2, 3. Jes. 10, 8—11. 13. 14., um zu zeigen, wie genau der Prophet mit den Absichten und Plänen der Feinde vertraut ist. Vrgl. 2 Kön. 6, 12. Dasselbe findet statt in Beziehung auf Jehova z. B. gleich V. 7. 37. 22. u. s. w. — קוּץ ein *Grauen vor etwas haben* (s. V. 16.) und *Hiph.* הֵקִיץ, Jemandem *ein Grauen beibringen*, ihn *ängstigen*, kann, wenn von der Befeindung eines Landes oder einer Stadt die Rede ist, nur so viel heissen, als sie *durch einen unerwarteten Angriff überraschen.* Vrgl. C. 15, 1. 3. 22, 1. Das *suffix.* ֶנָּה kann grammatisch nur auf das vorhergehende יְהוּדָה gehen, wenn unter diesem auch vorzugsweise Jerusalem, besonders bei בְּתוֹכָהּ, gemeint ist. בָּקַע, *spalten, erbrechen* bezeichnet hier in *Hiph.* die gewaltsame Besitznahme des Landes nach Eroberung der festen Punkte desselben. Uebereinstimmend mit diesem נַבְקִיעֶנָּה sagt daher Sacharia 11, 1. פְּתַח לְבָנוֹן דְּלָתֶיךָ *öffne Libanon deine Pforten.* Vrgl. Jes. 45, 1. 2. Mich. 7, 17. Ps. 18, 46. —

5. Darum dass der Syrer Verderben gegen dich beschlossen,
Ephraim und Remalja's Sohn, sprechend:

V. 7. Jetzt folgt der Grund, warum Ahas sich nicht fürchten und nicht verzagen solle, so dass sich dieser V. und das Folgende auf אַל־תִּירָא V. 4. zurückbezieht, wie solches *Hengstenberg* richtig bemerkt hat, während *Gesen.* und *Hitzig* mit יַעַן כִּי V. 5. einen Vordersatz beginnen lassen, dessen Nachsatz V. 7. sein soll. — תָקוּם übersetzen *Gesen.* und *Hengst.* durch *es wird bestehn*, was nach *Hitzig's* Meinung falsch sein soll, denn „von einem Bestande von Handlungen, welche, sobald man sie gethan hat, nicht mehr sind, kann überhaupt keine Rede sein." Wenn also ein Uebelthäter erst über Jahr und Tag nach so langer genauer Untersuchung als schuldig befunden und bestraft wird, so wäre solches sehr ungerecht, denn er wird bestraft für etwas, was gar nicht mehr ist, ihm wird für gar Nichts Wehe gethan. Es dürfte demnach doch wohl von einem Bestande der Handlungen in gewissem Sinne die Rede sein, da jede Handlung ein Glied in der Kette der Ereignisse ist und keine böse That z. B. bei allem Schmerze darüber nicht ungeschehen gemacht und völlig aufgehoben werden kann, so dass sie wirklich nicht mehr ist. Wenn aber *Hitzig* weiter meint: „aber es wäre auch die richtige Ordnung umgedreht, da das Geschehn der Dauer des zu Stande Gebrachten vorangeht," so will ich nicht sowohl den auch hierin versteckt liegenden Irrthum, als ob die Ursache der Wirkung in der Zeit voranginge (vrgl. hierüber *Herbart's* Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1821. S. 138.), hervorheben, als vielmehr nur darauf aufmerksam machen, dass das eigentliche Subject zu תָקוּם und תִהְיֶה keine Handlung, wie sie *Hitzig* meint, sondern der Begriff von יָעַץ V. 5. mit den dazugehörigen Bestimmungen עָלֶיךָ וגו׳ ist. Vrgl. C. 8, 10. —

V. 8. 9. Der Grund, warum aus dem, was Rezin und Pekah gegen Juda beschlossen, nichts werden wird, ist der,

6. Wir wollen gen Juda hinaufziehn und es ängstigen,
Und wollen es uns aufbrechen,

dass die Reiche Beider selber binnen Kurzem ihr Ende erreichen werden. Dieses ihr baldiges Ende sei so gewiss, wie der gegenwärtige Zustand und die enge Verbindung beider Reiche selber, doch stehe dem Ahas und den ihm Gleichgesinnten ein ähnliches Schicksal bevor, wenn sie nicht zum Glauben an Jehova zurückkehren würden. Dieses der Sinn beider Verse, die vielfach missverstanden worden sind, da man 1) übersah, welches eigentliche Gedankenverhältniss zwischen den durch das Vav copulativum in V. 8. verbundenen Sätzen statt findet, und 2) den elliptischen Wechsel in den beiden ganz parallelen VV. nicht erkannte. Denn die Satzverbindung: *das Haupt Syriens ist Damascus, und das Haupt von Damascus ist Rezin, und binnen* 65 *Jahren wird Ephraim zerstört sein* hat den Sinn: So wahr jenes Beides ist, so gewiss wird auch dieses sein. Das Zukünftige ist mit dem Gegenwärtigen so eng verbunden durch das einfache וְ, dass dieses die Bürgschaft für jenes ist. In demselben Sinn sagt der Erlöser: *Ὅτι ἐγὼ ζῶ, καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε* d. h. *denn so wahr ich lebe, werdet auch ihr leben*, mein Leben verbürgt das eurige. Es ist also keineswegs der Sinn, wie ihn *Gesenius* und *Hengstenberg* angeben, dass es nemlich in Ansehung Ephraim's und Damascus, in Ansehung des Pekah und Rezin so sein und bleiben solle, wie es ist, sondern vielmehr, dass es nicht so sein und bleiben solle, wie es ist, dass ihr Untergang gleichsam vor der Thüre ist, und zwar so gewiss, als die Sachen eben so sind, wie sie gegenwärtig sind. *Hitzig* merkt auch richtig, dass von einem *Bleiben* beider Reiche nicht die Rede sei, aber seine Erklärung ist die misslungenste von allen, denn den dritten Halbvers fälschlicher Weise für unächt haltend ergänzt er das übrig bleibende Bruchstück des Verses so willkürlich und falsch, dass er diese Wendung

Um zum Könige zu machen in seiner Mitte den Sohn Tabals.

des Propheten zwar sinnreich finden will, aber darin auch zugleich einen Trugschluss erkennt, den er dem Propheten aufzubürden sich nicht scheut. Doch eben dadurch macht sich das Falsche und Willkürliche seiner Erklärung erst recht bemerklich, denn nach seiner Meinung will der Prophet sagen: „mächtig über Aram ist Damask, mächtig über Damask Rezin; *und wer ist dieser Rezin? Der Stumpf eines ausgeglommenen Feuerbrandes*! *Es kommen zwei schwache, sterbliche Menschen gegen den Jehova daher*." Aber von dieser sinnreichen Wendung und Ergänzung steht *nichts* im Texte, und da nun doch etwas ergänzt werden muss, wenn ein vollständiger Gedanke herauskommen soll, so wird man wohl etwas von seiner so grossen Zuversicht hinsichtlich der Unächtheit des dritten Halbverses fahren lassen und ein wenig sorgsamer nach dem eigentlichen Zusammenhange des Ganzen forschen müssen. Dann wird sich auch leicht die Ueberzeugung bilden, dass der dritte Halbvers wirklich ächt, wenn auch ohne Zweifel etwas corrumpirt ist, und dass, wenn er wirklich fehlen würde, man eine Lücke hier nothwendig verspüren müsste. Es ist also dieser Halbvers ohne Zweifel im Ganzen ächt, dürfte aber in der Zeitangabe eine Corruption erlitten haben, welche Annahme sich auf folgende Gründe stützt: 1. Man darf nach *Hengstenberg*'s eigenem Geständnisse „*keine* genaue Zeitbestimmung von den Propheten erwarten," da nach seiner Ansicht die prophetische Anschauungsweise der Ereignisse solche schlechterdings nicht zulässt. S. z. C. 1, 1. Wenn nun *Hengst.* hinterher z. B. hier bei den 65 Jahren eine Ausnahme statuiren will, so befindet er sich, wie bereits gezeigt worden, in einem grellen Widerspruche mit sich selbst. Es ist daher seine Behauptung, dass der Gegengrund gegen die Aechtheit jener 65 Jahre: „der Gebrauch so bestimmter Zahlen sei gegen die Analogie aller Orakel," seine Widerlegung schon gleich in V. 16. finde, schon darum unwahr, weil die

7\. So spricht der Herr Jehova:
Es wird nicht statthaben und nicht geschehn.

Zeit in V. 16. weder in „*so bestimmten Zahlen*," noch überhaupt in „*Zahlen*" angegeben ist. ***Hengst.*** hat also ganz übersehen, dass in jenem Gegengrunde, der mit *seinem* Geständnisse, dass ***keine*** genaue Zeitbestimmung von den Propheten zu erwarten sei, ganz identisch ist, die eigentliche Pointe in den „*Zahlen*" und zwar in den „*so bestimmten Zahlen*" liegt, so dass ***Hengst.*** sich hier nicht einmal auf die Zeitangabe von 70 Jahren in C. 23, 15. berufen kann, denn diese 70 Jahre kommen bei weitern Zeitfernen ebenso als runde und allgemeine Angabe vor, als wenn etwas nach Menschenaltern bestimmt wird (vrgl. Ps. 90, 10.). Da es aber nun einmal bei so vielem andern Wunderbaren und für uns Unerklärlichen auch Vorherverkündigungen geben mag, die für uns völlig unbegreiflich sind, so werden wir eine absolute Unmöglichkeit so bestimmter Zeitangaben zwar nicht steif und fest behaupten mögen, aber dann ist nicht nur die Lehre von der prophetischen Perspective gänzlich falsch, sondern auch die Zeitangabe von 65 Jahren selber falsch. Dieses letzte aber ist der 2te Grund gegen die Aechtheit dieser Zeitangabe, welcher so entscheidend ist, dass ***Hengst.*** sich nur durch eine blosse Spitzfindigkeit zu helfen sucht, indem er die Zerstörung des Zehnstämmereichs und die Wegführung der vornehmsten Einwohner durch Salmanassar um 722 v. Chr., bis wohin es nur c. 20. nicht aber 65 Jahre waren, nur als eine „*Schwächung* des Zehnstämmereichs" betrachtet und anführt. Freilich wurde das Land nicht *aller* seiner Einwohner bis auf den letzten Mann durch Salmanassar beraubt, aber der noch übrig gebliebene geringe Rest des niedrigsten Theils der frühern Bevölkerung bildete kein עָם d. i. keine wahre und selbstständige Nation mehr, wie denn ***Hengst.*** selber es nur „wahrscheinlich" findet, dass jener Rest „unter eigenen Gesetzen und unvermischt mit andern Völkern gelebt hätte, bis Asarhaddon nach 45 Jahren (so viele nemlich braucht gerade ***Hengst.***, um die

8. Denn das Haupt Syriens ist Damascus
Und das Haupt von Damascus ist Rezin,

65 Jahre herauszubringen) erst neue Colonisten aus Babel, Cutha und andern Ländern in den Besitz des Landes setzte, welche die alten Bewohner vertrieben." Diese Vertreibung ist wieder eine ganz willkürliche Fiction und eine ziemlich derbe Unwahrheit, wie die Geschichte der Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels nach dem babylonischen Exil lehrt. Nimmt man also מֵעָם in dem Sinne einer gänzlichen Vertilgung des ganzen Volkes, so ist sie auch nicht durch Asarhaddon erfolgt, und *Hengst.* bekommt also auch so *nicht in Wahrheit* die 65 Jahre heraus; versteht man aber, was allein angemessen ist, unter מֵעָם = מִהְיוֹת עָם, *ita ut non* (*amplius*) *sit populus*, eine Vernichtung des israelitischen Reiches oder eine *politische* Vertilgung der Nation, wie sie durch Salmanassar wirklich eintrat, so fehlen 45 Jahre jenen 65, und Jes. hätte darnach, wenn jene 65 Jahre von ihm herrührten, seine naturgemässe Stellung als Prophet aus Vorwitz verlassen und darum sich gröblich verrechnet. Da aber solches der ganzen prophetischen Würde und Wahrheit Jesaja's gänzlich widerspricht, so können jene 65 Jahre schlechterdings nicht von ihm herrühren. Endlich aber ist auch noch 3. nicht zu übersehen, dass nach dem ganzen Zusammenhange dieses Verses mit den vorhergehenden Worten des Propheten die Angabe eines *baldigen* Ereignisses oder zum Wenigsten eines solchen erwartet und *gefordert* wird, welches Ahas schlechterdings selber noch erleben sollte, wie denn auch wirklich in V. 16. von einem gleichen Factum in einer so kurzen Zeit die Rede ist, wie sie der Zusammenhang hier gerade erfordert, und wie sie im Ganzen herauskommt, wenn wir mit *Hensler* שֵׁשׁ אוֹ חָמֵשׁ lesen. Aus dieser Lesart konnte die gewöhnliche in Folge einer irrthümlichen Veränderung des א in ם und der später nicht ungewöhnlichen Nachsetzung der kleinern Zahl sehr leicht entstehen. Sodann stimmt diese Lesart sehr gut zu der Zeitangabe in V. 16., denn da mit V. 10. nicht bloss ein neuer Abschnitt anfängt, wie es mir selber früher erschien

(s. m. Comm. z. Obad. S. 146.), sondern ein ganz neues Orakel beginnt, so liegt zwischen V. 9 und 10. wohl leicht ein Zeitraum von 2—3 Jahren, um welche dieser Vers früher als die folgenden niedergeschrieben ist. Endlich aber kommt dieselbe Zeitangabe auch noch 2 Kön. 13, 19. vor, nur dass es daselbst חָמֵשׁ אוֹ שֵׁשׁ heisst, welche beide Zahl-Worte hier nur transponirt sind, weil darin, dass etwas in sechs oder (vielleicht auch schon in) fünf Jahren geschehen soll, eine Steigerung liegt. Der *Sing.* שָׁנָה ist dieser Lesart übrigens keineswegs entgegen, denn 2 Kön. 22, 1. heisst es in gleicher Weise שְׁמֹנֶה שָׁנָה, *acht Jahre.* Ebenso 1 Kön. 7, 15. 25, 17. Ezech. 45, 11. u. s. w. Wenn übrigens *Gesenius* (Lehrg. S. 696. 2.) solche Beispiele, wie חֲמִשָּׁה בָקָר 2 Mos. 21, 37. für keine Ausnahmen gelten lassen will, weil בָקָר vorgeblich immer als wahrer Plural *gedacht* sei, so übersieht er dabei, 1. dass hier nicht vom *Denken*, sondern von der *Sprachform* die Rede ist, und 2. dass בָקָר schon darum *nicht immer* als wahrer Plural gedacht sein kann, da auch die Pluralform wirklich vorkommt (2 Chr. 4, 3. Neh. 10, 37. Amos 6, 12.), so dass es auch חֲמִשָּׁה בְקָרִים hätte heissen müssen, wenn es nicht auch erlaubt und sprachgemäss war, den Singular zu setzen.

Was *Hitzig* zur Erklärung der Entstehung des ganzen Halbverses und seiner Zeitbestimmung von 65 Jahren beibringt, muss schon darum als verfehlt erscheinen, da das Project des *Jason* um 174 v. Chr. kein „Reformationsprojekt" war, sondern so allgemein bei dem bessern Theile der Nation als ein entehrender Depravationsversuch betrachtet wurde, dass selbst seine Anhänger zum Theil dawider waren, und so es wohl keinem Juden einfallen konnte, deswegen eine solche Interpolation in einem alten Propheten vorzunehmen, um welchen Jason und seine Freunde gewiss sich am Wenigsten gekümmert haben werden. S. *Jahn's* Arch. II, 1. S. 403—406. Da indessen nicht zu verkennen ist, dass auch die Verbesserung in שֵׁשׁ אוֹ חָמֵשׁ etwas Missliches hat, so habe ich zu C. 17, 14. noch eine

9. Und Ephraim's Haupt ist Samarien,
Und Samarien's Haupt ist Remalja's Sohn;
Wenn ihr nicht gläubet, so ihr nicht bleibet.

* * *

ganz neue Berichtigung zu geben versucht, die sich vielleicht mehr empfiehlt. —

V. 9. Dieser Vers giebt für sich genommen keinen vernünftigen Sinn, denn die beiden ersten Verszeilen stehen mit der dritten in gar keiner Verbindung, so dass zwischen der zweiten und dritten Zeile nothwendig noch etwas ergänzt werden muss. Was nun dieses sei, kann für den mit der *Parallage elliptica* im hebr. Parallelismus hinlänglich Vertrauten keinen Augenblick zweifelhaft sein, da V. 8 u. 9., schon nach den beiden ersten Zeilen eines jeden Verses zu urtheilen, nothwendig zusammengehören und mit ihren drei Zeilen in einem genauen Parallelismus stehen müssen, wie denn auch schon die dritte Zeile dieses 9ten Verses an und für sich betrachtet dem Gedanken nach eben so sehr zu V. 8. als zu V. 9. gehören muss und also am Schlusse des vorigen Verses zu ergänzen ist. Ebenso aber muss auch die dritte Zeile des vorigen Verses nach einer Umwandlung des אֶפְרַיִם in אֲרָם nach den beiden ersten Zeilen dieses 9ten V. ergänzt werden. Wie nun das Ganze beider Verse nach der gegenseitigen Ergänzung zu stehen kommt, ist leicht zu sehen und habe ich in dem Anhange meines Comm. z. Obad. noch besonders angegeben. Die daselbst zugleich gegebene Zusammenstellung mit einigen Stellen ähnlicher Art enthält zugleich die weitere Rechtfertigung dieser neuen Erklärung, welche durch Cap. 17. als vollkommen richtig bestätigt wird. Die beiden Reiche von Damascus und Samarien oder Ephraim unter Rezin und Pekah werden hier also in ihrer Verbündung gegen Jerusalem so dargestellt, dass ein jedes der beiden Reiche in seinem gegenwärtigen Zustande die Bürgschaft für den baldigen Untergang des andern Reiches gewährt. Die hinzugefügte Schlusszeile enthält eine passende

C. 17, 1. Siehe Damascus wird aufhören, eine Stadt zu sein,
Und ein Trümmerhaufen werden.

Application des eben Gesagten auf den angeredeten Ahas und seinen Hof, so dass ihm Jesaja ein gleiches, oder doch ähnliches Schicksal verheisst, wenn er nicht seinen Unglauben und Götzendienst fahren lassen, und sich zu Jehova in festem Glauben und treuer Verehrung wenden werde. — Das Verb. אָמַן, *fest sein*, ist hier nach seiner zwiefachen Bedeutung in Niph. und Hiph. zu einer rhetorischen Kunstform benutzt, die unter dem Namen der Paronomasie hinlänglich bekannt ist, bei demselben Verbum auch noch 2 Chron. 20, 20. vorkommt, und von *Luther* hier ganz gut wiedergegeben, aber an jener andern Stelle vernachlässigt worden ist. Das Object des geforderten Glaubens ist hier nun zwar zunächst die in V. 8 und 9. gegebene Verheissung, doch ist es auf dieselbe allein nicht zu beschränken, da schon der Glaube an jene Verheissung den Glauben an Jehova und seinen Propheten voraussetzt, und also auch dieser Glaube zugleich gemeint sein muss.

C. 17, 1. Jetzt folgt die weitere Auseinandersetzung und theilweise Anwendung der etwas räthselhaften Worte von C. 7, 8. 9. Diese Auseinandersetzung ist nun von der Art, dass die bereits gegebene Erklärung jener beiden Verse in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander als vollkommen richtig bewiesen wird. Es erscheinen in diesem ganzen Capitel beide Reiche, Damascus und Ephraim in der innigsten Verbindung, und beiden wird dasselbe Schicksal zugesagt, so dass schon *Gesenius* ganz richtig bemerkt: „Es muss dieses Orakel zu der Zeit ausgesprochen sein, wo die Könige von Ephraim und dem damascenischen Syrien gegen Juda verbündet waren.“ Ist aber dieses der Fall, so kann es bei näherer Erwägung wohl nur unmittelbar auf C. 7, 8. 9. gefolgt sein, denn schon die innere Verwandtschaft dieser zwei Verse mit den drei ersten Ver-

2. **Verlassen (werden sein) die Städte Aroer's,**
Den Heerden werden sie (zu Theil),

sen dieses 17ten Capitels ist gar zu gross. — Die Ueberschrift מַשָּׂא דַּמֶּשֶׂק, *Ausspruch über Damascus*, rührt nicht von Jes. her, entspricht auch nicht dem ganzen Capitel, indem Ephraim eben so sehr und fast noch mehr als Damascus der Gegenstand dieses Capitels ist, und kann daher als den engen Zusammenhang von C. 7, 8. 9. und C. 17. nur unangenehm unterbrechend mit Fug und Recht aus der Uebersetzung weggelassen werden. — הִנֵּה, *siehe*, welches die Aufmerksamkeit steigern soll, wird aus diesem Grunde öfters bei Angaben von Gründen, Erklärungen, wichtigen Folgen gesetzt und dann auch wohl noch mit כִּי oder לָכֵן verbunden z. B. C. 3, 1. 13, 9. 52, 13. Jer. 1, 9. 15. 18. 1 Mos. 6, 17. 1 Kön. 14, 10. s. w. Sodann steht הִנֵּה, im N. T. ἰδοὺ, immer nur dann, wenn eine bestimmte Person im Sing. oder Plur. geradezu angeredet, oder doch ganz besonders berücksichtigt wird, z. B. 1 Mos. 48, 1. 2. 4. 11. 21., so dass selbst in Stellen wie 1 Mos. 1, 31. der Leser, oder wer sonst immer, als angeredet gedacht werden muss. Daher kann wohl schwerlich ein Orakel mit diesem Wörtchen ohne alles Weitere ganz absolut anfangen, und darnach verräth sich dieses mit הִנֵּה beginnende Capitel als ein verstümmeltes Orakel, das seine angemessene Ergänzung und Wiederherstellung nur in der innigsten Verbindung mit C. 7, 7—9. findet, denn da wird Ahas geradezu angeredet und da enthält auch V. 7. den angemessenen Anfang einer längern prophetischen Rede. — דַּמֶּשֶׂק מוּסָר מֵעִיר eig.: *Damascus* (wird) *entfernt aus den Städten* d. h. aus der Zahl der Städte; will man aber עִיר nicht als collectivischen, sondern eigentlichen Sing. und das vorgesetzte מֵ nicht als die *Praep.* sondern als das מִן *negationis* fassen, so dass מֵעִיר für מִהְיוֹת עִיר, *ita ut non sit urbs*, stände, so bleibt der Sinn doch immer derselbe: Damascus wird zerstört werden, als *Staat* aufhören. Das *Part.* מוּסָר kann übrigens nur in Folge einer sehr engen Verbindung dieses Cap.

mit C. 7, 9. vollkommen gewiss auf die Zukunft bezogen werden, da auch selbst in der prophetischen Rede das הִנֵּה nicht immer für die Zukunft entscheidet (z. B. Jer. 18, 3. 16, 12.), und auch an und für sich nichts entscheiden kann. Ausserdem muss noch bemerkt werden, was *Gesen.* und *Hitz.* übersehen zu haben scheinen, dass das *Part.* מוּסַר mit *Patach* geschrieben wird, das hier schwerlich wegen des hinzugefügten Munach in *Kametz* verlängert werden konnte. Beachten wir also das *Kametz* von מוּסָר in unserm masorethischen Text, so kann dasselbe ohne Zweifel nur so wie dasselbe מוּסָר mit Munach in Ezech. 5, 15. verstanden werden. Dort aber bedeutet es soviel als *Strafexempel*, *Warnungsbeispiel* u. drgl., so dass es darnach hier heissen würde: ***Damascus wird eine Warnung sein von*** (unter) ***den Städten***, oder: ***so dass es keine Stadt mehr ist.*** Dass hierin Grund und Folge, wie es scheint, umgekehrt sind, und es eigentlich heissen sollte: ***Damascus wird keine Stadt mehr sein, so dass es eine Warnung ist***, darf im Hebr. nicht auffallen. Vergl. z. B. Ps. 45, 3. — Das ἅπαξ λεγ. מְעִי steht eigentlich für מְעַוִּי von עָוָה, *pervertit*, *evertit*, und bedeutet schon an und für sich einen Ort, wo עִיִּים, *Trümmer* oder *Ruinen*, sind; es ist also מַפָּלָה, *ruina*, von נָפַל, *cadit*, nur des Nachdrucks wegen hinzugefügt. Ob מְעִי wegen einer Paronomasie zu מֵעִיר von Jes. besonders gewählt sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. —

V. 2. Von Damascus geht Jes. zu Aroer über, das, da Samarien folgt und der Feind als von Norden kommend gedacht wird, nach C. 10, 28—32. zu schliessen, dem Wege von Damascus nach Samarien nicht zu fern gelegen haben muss. Es kann also hier nicht das Aroer sein, welches östlich vom todten Meere am Arnon, also noch südlicher als Jerusalem lag (5 Mos. 2, 36. 3, 12. 4, 48. Jos. 12, 2. 13, 16.), sondern es muss das nördliche Aroer in Peräa nicht weit von Rabbat Ammon (Jos. 13, 25. 2 Sam. 24, 5.

3. Denn schwinden wird die feste Burg aus Ephraim
Und das Königthum aus Damascus;

Richt. 11, 33.) verstanden werden. Dem Zusammenhange gemäss gilt es hier als eine israelitische Stadt, denn der 1ste Vers handelt von Damascus, der 2te vom Zehnstämmereich und der 3te von beiden Reichen zusammen. Jes. redet aber hier von Städten Aroers, und nicht Samariens oder Ephraims, weil er entweder wegen der öftern Empörung und Anarchie in Israel auf die appellative Bedeutung von עֲרֹעֵר, *Aufregung*, *Verwirrung*, Rücksicht nehmen mogte, wie denn die alten Uebersetzungen dieses *Nomen* geradezu als ein *Appellativum* wiedergeben, oder weil er voraus sah, dass nicht sogleich das ganze Zehnstämmereich, sondern zunächst nur ein Theil desselben seiner Einwohner beraubt werden würde, was dann die transjordanische Gegend wohl zuerst treffen musste. Dieses geschah auch nach 2 Kön. 15, 29. wirklich, aber deswegen darf man durchaus nicht mit *Gesen.* עֲזֻבוֹת als auf die Vergangenheit gehend betrachten, denn dieses verlangt nicht nur die ganz parallele Stellung von מִבְצָר, das doch nothwendig auf die Zukunft bezogen werden muss, sondern auch das ungestörte Weiden der Heerden, denn dieses ist immer ein poetischmalerischer Zug künftiger Verödung und Einsamkeit, welcher der Wirklichkeit wenig oder gar nicht entspricht, wenn man das אֵין מַחֲרִיד in seiner ganzen Strenge nimmt. Am Allerwenigsten wird diese paradiesische Hirtenruhe gleich nach der Deportation der Gileaditen durch Tiglat Pilesar so eingetreten sein, dass Jes. sie nur zu copiren hatte. Da übrigens das ungestörte Weiden der Heerden in solchen Darstellungen immer nur erst als eine natürliche Folge der gänzlichen Verödung und Einsamkeit betrachtet wird, so kann man wohl sagen, dass diese beiden ersten Verse sich gewisser Maassen gegenseitig ergänzen, indem die zweite Hälfte des ersten dem Sinne nach auch noch zum zweiten,

Und dem Reste Arams geht es wie der Herrlichkeit der Söhne Israels;
Ist der Ausspruch Jehova's der Heerschaaren.

und die 2te Hälfte des 2ten Verses dem Sinne nach auch noch zum ersten gehört.

V. 3. Nachdem von Damascus und Israel einzeln gesprochen, wird ihnen beiden vereinigt noch einmal ein völlig gleiches Schicksal gedroht, wie es ihre enge politische Verbrüderung unter Rezin und Pekah und ihr gleiches Vergehen gegen Jerusalem (C. 7, 6.) zur Strafe zu fordern schien. Unter מִבְצָר, *befestigter Ort*, ist hier Samarien zu verstehen wegen des folgenden מֵאֶפְרַיִם, dessen מִן in der Bedeutung von *ex* zu fassen ist, so dass mitten aus dem Lande, das hier nach einem der beiden Söhne Josephs genannt ist, die Hauptstadt vertilgt werden soll. Da nun diesen beiden Worten die beiden folgenden ganz parallel stehen, so kann hier unter מַמְלָכָה nicht bloss die *Herrschaft*, sondern muss auch zugleich der Sitz der Herrschaft, die Residenz, und unter מִדַּמֶּשֶׂק das *Reich* Damascus oder das damascenische Syrien verstanden sein, wie denn auch schon nach V. 1. die Stadt zerstört werden soll. מַמְלָכָה steht also hier zugleich für בֵּית מַמְלָכָה (Amos 7, 13.), oder für עִיר מ׳ (Jos. 10, 2. 1 Sam. 27, 5.). Das Athnach ist bei דַּמֶּשֶׂק zu setzen, wie es schon frühere Interpreten haben thun wollen, und nicht nach וּשְׁאָר אֲרָם, da es nicht וּמִשְּׁאָר heisst, und da das *Verb.* יִהְיוּ mit dem כּ in כִּכְבוֹד bloss שְׁאָר אֲרָם, nicht aber auch דַּמֶּשֶׂק zum Subjecte haben kann. Unter dem Reste Syriens sind die nach Zerstörung der Hauptstadt und nach der Deportation der vornehmsten Landeseinwohner noch übrig gebliebenen Einwohner des damascenischen Syriens verstanden. In כְּבוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל steht wieder das *Abstr. pro Concr.*, so dass darunter ebenso wie C. 5, 13. die נִכְבַּדֵּי־אָרֶץ (Jes. 23, 8. 9. 1 Chron. 11, 21. 25.) gemeint sind. Vrgl. 2 Sam. 1, 19. Ezech. 28, 7. —

4. Und es wird geschehn an jenem Tage:
Es wird gering die Herrlichkeit von Jacob sein,
Und das Fett seines Fleisches vermagern.
5. Und es wird zugehn, wie wenn der Schnitter Halmen sammelt,
Und sein Arm die Aehren abmäht;
Und man wird sein, wie einer welcher Aehren lieset
Im Thale Rephaim.

V. 4. Jetzt folgt das Schicksal der vornehmen Israeliten, in welchem nach dem vorigen Verse zugleich das Schicksal der Damascener bezeichnet ist. Die נִכְבָּדִים sollen zu דַּלִּים, *Niedrigen, Geringen*, werden und ihr üppiges Wohlleben soll schwinden. יַעֲקֹב steht hier nicht für die ganze Nation, sondern wie Mich. 1, 5. und sonst bloss für das Reich Israel, wie das בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in V. 3. deutlich zeigt. Das *Suffix* in בְּשָׂרוֹ bezieht sich auf כְּבוֹד, nicht auf יַעֲקֹב und zeigt also, dass dieser כָּבוֹד auch Fleisch und Bein hat, also für נִכְבָּדִים steht und nicht „Wohlstand, Blüthe des Reiches ist."

V. 5. Es werden aber nicht bloss die Vornehmen und Reichen gänzlich verarmen und herunter gebracht werden, sondern die ganze Nation wird eines Theils wie ein Getraidefeld von dem Feinde niedergemäht, andern Theils wie Halmen weggesammelt werden. — קָצִיר, *Erndte*, kann hier nur als *Abstr. pro concr.* קֹצֵר, der *Mähende*, *Schnitter*, aufgefasst werden, da das *Suffix* in זְרֹעוֹ, *sein Arm*, sich darauf bezieht und in der zweiten Vershälfte geradezu das *Concr.* מְלַקֵּט gesetzt ist. — קָמָה, von קום *stare, surgere, Part.* קָם *Foem.* קָמָה, ist der *geradeauf stehende* Halm. Da man nun ursprünglich nicht, wie es bei uns geschieht, die Halmen mit einer langen Sense dicht am Boden abhieb, sondern „wie noch jetzt in Persien und

6. So dass in ihm nur eine Nachlese übrig bleibt, wie
bei der Oliven-Erndte,
Zwei, drei Beeren im höchsten Wipfel,

in Schirwan oder Albanien die Aehren nur oben einen Fuss unter den Aehren" abschnitt, so muss man wohl oben mehrere Halmen zusammen gefasst haben. Ein solches Zusammenfassen muss auch hier unter dem אֱסֹף verstanden werden, da erst auf dasselbe das יִקְצוֹר, *er mähet ab*, folgt und das Auflesen von der Erde (לַקֵּט) den Schluss macht. Um dieses dem Ahas und seiner Umgebung recht lebhaft zu veranschaulichen, nennt Jes. das sehr fruchtbare, südlich von Jerusalem gelegene *Thal der Rephaiten*, das nach einem alten canaanitischen Riesenvolke so benannt ist. 1 Mos. 14, 15. 15, 20. Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Sam. 5, 18. 22. 23, 13. — Das doppelte וְהָיָה übrigens, welches beide Vershälften vollkommen coordinirt, ist gesetzt, weil hier ein doppeltes Geschehen gemeint ist, das völlig coordinirt und somit vollkommen gleichzeitig ist. Demnach ist der Sinn, dass nur der eine Theil der Einwohner niedergehauen, der andere Theil zur Deportation gesammelt werden wird. Vergl. Ezech. 5, 2. 12. Was sollte hier auch wohl das Sammeln von Leichen zu bedeuten haben?

V. 6. Die Folge eines solchen Verfahrens ist natürlich, dass nur sehr wenige Einwohner im Lande übrig bleiben. Dieses wird durch ein anderes Bild wiederum, durch das der Wein- und Olivenlese, veranschaulicht, doch so, dass durch das *Masc.* des *Pass.* נִשְׁאַר (vergl. Richt. 8, 2.) sogleich angedeutet ist, wer eigentlich gemeint ist, nemlich der Einwohner Israels. — עֹלֵלֹות ist dasjenige, was nach der Weinlese an den Reben noch hängen geblieben ist. Um dieses nun hier als ein sehr Weniges darzustellen, wird das Bild der Olivenerndte noch hinzugenommen, indem die wenigen Oliven, welche etwa nicht erreicht werden können, oder zu versteckt sind, diejenigen Einwohner bezeichnen, welche sich auf die höchsten Berggipfel

Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums;
Ist der Ausspruch Jehova's, des Gottes von Israel.

und in die verborgensten Schlupfwinkel geflüchtet haben. S. 1 Sam. 13, 6. Was die Olivenerndte betrifft, so „müssen die Olivenbeeren, aus welchen Oel gekeltert werden soll, bevor sie anfangen reif zu werden, mit den Händen abgenommen, oder ganz sachte abgeschüttelt werden." (*Jahn* Bibl. Arch. I, 1. S. 398.) Dieses Abschütteln oder Abschlagen ist hier unter נֹקֶף זַיִת verstanden, was hier wieder um so anschaulicher war, da der Oelberg ebenso wie das Thal Rephaim in der Nähe von Jerusalem lag. Da nun die Oliven grössten Theils zur Gewinnung des יִצְהָר oder *Baumöles* gebraucht wurden, so mogte man wohl oft nur so wenig als irgend möglich auf manchem Baume noch übrig lassen; daher hier die geringe Anzahl von 2 bis 3 Beeren. — בְּרֹאשׁ אָמִיר *im Gipfel des Wipfels*, steht hier für den höchsten Wipfel, wie מִטִּיט הַיָּוֵן aus dem Lehm des Schlammes für aus *tiefem Schlamm*. Die Obstlese war nicht minder sorgfältig, daher auch ihrer hier gedacht wird. Das *Suffix*. in בִּסְעִפֶיהָ unmittelbar vor dem damit bezeichneten Namen ist, wie das קָרָאת C. 7, 14., eine im Aramäischen ganz gewöhnliche Sprachform, so dass man aus solchen Aramaismen in den allgemein als ächt anerkannten Orakeln Jesaja's ersehen kann, wie schwach alle Berufung auf dergleichen vereinzelte Sprachformen zum Beweise der Nichtauthentie eines Orakels von ihm sein muss, obschon hier ebenso בִּסְעִיפֵי הַפֹּרִיָּה wie dort קָרְאָה ursprünglich mag gelesen worden sein. Bei פֹּרִיָּה *frugifera* ist hier wohl עֵץ *arbor* zu ergänzen, obschon auch גֶּפֶן פֹּרִיָּה *vitis frugifera* z. B. Ps. 128, 3. vorkommt. — *Hitzig*, seine Auffassung von כָּבוֹד V. 3 und 4. als den „Wohlstand, die Blüthe des Reiches" consequent festhaltend, versteht diesen und den vorigen Vers bloss von dem „Aussaugen" des Landes, so dass „es schwer halten wird, da, wo die Feinde gehaust,

7. An jenem Tage schaut der Mensch auf seinen Schöpfer,
Und seine Augen sehen nach dem Heiligen Israels;
8. Nicht aber schaut er nach den Altären, dem Werke seiner Hände,
Und was gemacht seine Finger sieht er nicht an,
Nemlich die Astarten und Sonnensäulen.

irgend etwas von Werth, wornach einer geizen könnte, Lebensmittel und dergl. zu erhaschen und aufzutreiben." Aber wie stimmt denn hiezu die עֲזוּבָה in V. 9.? Vrgl. C. 24, 6. 14, 2. 6, 12. Dass die Ephraimiten die Nachlese halten sollen, ist durchaus nicht der Fall, und die Stelle Obad. 5. scheint *Hitzig* auch nicht genau angesehen zu haben. —

V. 7. Die Folge so grossen Unglücks ist, dass man die schwere Hand Jehova's erkennen und sich zu ihm bekehren wird. Vrgl. C. 19, 20—22. Unter הָאָדָם sind theils die vielen Deportirten, theils die wenigen noch zurückgebliebenen Ephraimiten verstanden; da der Prophet indessen nicht ohne Absicht einen so allgemeinen Ausdruck gewählt haben mag, weil der Götzendienst auch in Juda unter Ahas schrecklich einriss, so hat er darunter auch wohl den König Ahas und sein Volk mit verstanden. Dass diese Bekehrung dann „zu spät" sei, und kein ferneres Heil mehr gehofft werden dürfe, ist hier durch Nichts angedeutet, vielmehr wird die Rückkehr zu Jehova stets mit der Wiedergewinnung des frühern Glückes in Verbindung gedacht. —

V. 8. Der Gedanke des vorigen Verses wird durch die Verneinung seines Gegentheils noch einmal wiederholt und dadurch noch mehr bekräftigt. Die אֲשֵׁרִים, welche auch noch C. 27, 9. mit den חַמָּנִים zusammen vorkommen, sind Bildsäulen der phönizischen Göttin עֲשֵׁרָה oder *Astarte*,

9. An jenem Tage werden seine festen Städte sein
Wie das verlassene Horesch und Amir,
Welches sie verliesen vor den Kindern Israels,
So dass es eine Verödung wird.

10. Denn du hast vergessen den Gott deines Heils,
Und des Felsens deiner Zuflucht gedachtest du nicht,

die auch עַשְׁתֹּרֶת genannt wird, während die חַמָּנִים Bildsäulen der Sonne sind. S. *Hitzig* z. dies. St. —

V. 9. Der Prophet kehrt nun wieder, ohne das messianische Moment von V. 7 und 8. weiter zu verfolgen, zu dem in V. 5 und 6 Dargestellten zurück, und schildert die Verödung des Landes, von der er noch immer nicht lassen kann, parallel mit den Naturbildern in V. 5 und 6., jetzt durch ein historisches Bild, indem er den festen Städten des Zehnstämmereichs dieselbe Beraubung seiner jetzigen Einwohner ankündigt, welche sie schon einmal erfuhren, als ihre ursprünglichen Einwohner sie vor den Israeliten verliessen. — כַּעֲזוּבַת הַחֹרֶשׁ וְהָאָמִיר eig. *wie die Verlassenheit*, *Verödung von Horesch und Amir* d. i. wie das verlassene, verödete H. und A. Ueber diese beiden Städte s. *Hitzig* z. dies. St. Die Auffassung von חֹרֶשׁ und אָמִיר als Appellativa: *Walddickigt und Zweig*, will zu dem עֲזוּבַת und zu dem עָזְבוּ מִפְּנֵי בְנֵי י׳ hier gar nicht passen. Das *Subject* zu עָזְבוּ sind die nicht weiter angeführten ursprünglichen Einwohner Galiläas, die hier ebenso ihre Städte vor den Israeliten verlassen zu haben scheinen, wie die Horiter in Idumäa vor den Edomitern, s. 5 Mos. 2, 12. 22. vrgl. auch 1 Sam. 31, 7. Zu הָיְתָה ist als Subject zu ergänzen הָאָרֶץ, *das Land*, welches im folgenden Verse geradezu angeredet wird.

Darum pflanzest du liebliche Pflanzungen
Und bepflanzest sie mit fremden Reben;
11. Als du pflanztest, machtest du ein Gehege
Und brachtest schon am Morgen deine Saat zur Blüthe,
(Doch) es flieht die Erndte
Am Tage des Wehe und des bittern Schmerzes.

V. 10. 11. Der Grund so grossen Unglücks ist hier wie immer der Abfall von Jehova und der Götzendienst, eine Folge des gepflogenen Verkehrs und des engen Freundschaftsbündnisses mit den Syrern, so dass hier, wie schon zum Theil C. 7, 8. 9., geradezu die Verbindung Ephraims mit Damascus als die eigentliche und letzte Ursache des Unterganges von Israel angegeben wird. Dieses Eingehen, Hegen und Pflegen der Freundschaft und des Verkehrs mit den Syrern wird hier nur bildlich dargestellt als das Bepflanzen eines Weinbergs mit fremden Reben, durch welche Ephraim seine Weinpflanzungen veredeln d. i. sich selbst heben und ansehnlicher machen wollte. Dieses hatte Anfangs einen sehr guten Fortgang und ein sehr schnelles Gedeihen, Israel stieg wirklich durch die Verbindung mit Damascus zu einer ansehnlichen und Jerusalem weit überlegenen Macht, doch die auf einheimischem Boden so schnell getriebene Blüthe der fremden Pflanze war eine kranke, und gab daher statt einer gesunden erquickenden Frucht nur Elend und Schmerzen. *Hitzig* will, „dass man das Pflanzen fremder Reben nicht auf das Bündniss mit den Syrern, sondern auf den Abfall zu fremdem Götzendienst beziehe", allein in und mit jenem Bündniss war zugleich der stärkste Abfall von Jehova gegeben. — תְּטִעִי für תִּטְּעִי Jer. 31, 5. von נָטַע *plantavit.* נִטְעֵי נַעֲמָנִים eig. *plantationes amoenitatum.* — „Die Verbindung זְמֹרַת זָר *Rebe des Fremden*, ist wie בִּרְכַּת טוֹב *guter Wunsch*, עֲצַת רָע *böser Rath*" u. s. w. S. *Gesen.* Lehrg. S. 644. d. זָרַע hier nicht

12. Ha, das Toben vieler Völker!
Wie Meere toben, toben sie.
Und das Tosen von Nationen!
Wie mächtige Wasser tosen, tosen sie.

vom Saamenstreuen, sondern vom Einsetzen und Pflanzen der Weinreben. Das *Suffixum* ֶפּוּ ist hier nicht „als *Neutrum* auf die Pflanzungen bezogen", sondern bezieht sich als *Masculinum* auf הַכֶּרֶם, der *Weinberg*, welcher unter den נִטְעֵי ל׳ verstanden ist. *Fremde* Reben sind die für besser und edler gehaltenen, mit denen man daher das Gewächs verbessern will. Vrgl. C. 5, 1. — בְּיוֹם steht öfter geradezu für *als*, *nachdem*, und wird dann bisweilen sogar mit einem der beiden Aor. verbunden z. B. Ps. 18, 1. — נִטְעֵךְ ist der *Inf. constr.* נָטַע *cum Suffixo*. — שִׂגְשֵׂג ist *Pilpel* von שׂוּג = שׂוּךְ *circumsepsit*, so dass hier das Einhegen mit einer Dornenhecke gemeint ist, welche um jeden neu angelegten Weinberg gezogen wurde. C. 5, 5. 7, 25. Ps. 80, 13. — Unter der Erndte (קָצִיר) ist hier der Gewinn verstanden, welchen das Bündniss mit Damascus bringen sollte. נַחְלָה darf hier nicht mit dem *Subst.* נַחֲלָה *Besitzthum* verwechselt werden, denn es ist das *Part. Niph.* von חָלָה *aegrotus fuit*, und steht hier, wie viele solcher Participia z. B. נִפְלָאוֹת und נוֹרָאוֹת als *Subst.* für מַכָּה נַחְלָה Jer. 14, 17. 30, 12., so dass mit dem Syrer und mit Saadias zu übersetzen ist: „am Tage der schweren Wunde und des bittern Schmerzes."

V. 12. Nun verlässt der Prophet einstweilen Ephraim und stellt in diesem, im folgenden und in der ersten Hälfte des 14ten Verses seine politischreligiöse Ansicht über Völkermacht und Kriegsglück poetischrhetorisch so dar, dass er lehrt: Das Lärmen und Toben grosser Völkerhaufen ist ganz gleich dem Brausen und Tosen der Meere und grosser Gewässer, denn erhebt sich Jehova, der mächtige Gott der Natur und der Menschenwelt, und bedräut sie, so hat ihr Toben und Lärmen ein Ende, es ergreift sie ein blinder

13. Nationen tosen, wie viele Wasser tosen,
Aber dräut er ihnen, so fliehen sie von Ferne;

Schrecken, und in wilder Flucht eilen sie davon. — הוֹי ist hier ein Ausruf des Erstaunens und der Verwunderung über das Bild und den Gedanken, welcher jetzt vor die Seele des Propheten tritt. Die Vergleichung heranstürmender Völkermassen und Kriegsheere mit brausenden Wassermassen kommt ziemlich oft vor z. B. gleich C. 8, 7. und ausserdem Jer. 6, 23. 46, 7. 8. 47, 2. Ps. 65, 8., so dass auch von beiden die Verba הָמָה und שָׁאָה mit ihren *Nomibus* הָמוֹן und שָׁאוֹן ganz gleichmässig gebraucht werden.

V. 13. Hier wird des rhetorischen Nachdrucks willen der Gedanke und das Bild des vorigen Verses durch die fast unveränderte Wiederholung des einen Gliedes seines Parallelismus noch eimal kurz hingestellt, um zugleich den schroffen Gegensatz des nun Folgenden desto gewaltiger wirken zu lassen. Unkenntniss mit dieser rhetorischen Schönheit, die dem Jesaja ganz angemessen ist, hat die erste Zeile dieses Verses als ganz überflüssig in 7 hebr. *Mss.* und beim Syrer ausfallen lassen, und nur dieselbe Unkenntniss kann einen Verdacht an der Aechtheit dieser Verszeile hegen. Wir finden hier gleichsam den stufenförmigen Rhythmus, der in mehreren Stufenpsalmen vorkommt, in seiner Entstehung, indem „der folgende Vers die Schlussworte des vorhergehenden aufnimmt und wiederholt." — נָס מִמֶּרְחָק ist hier so zu verstehen, dass sie schon fliehen, obgleich sie von dem Ziele ihres eigentlichen Strebens und beabsichtigten Angriffs noch weit entfernt sind. So wie im vorigen Verse der Plural des Feindes stand, entsprechend dem Plural von יַמִּים und מַיִם, so steht hier der Sing. נָס וְרֻדַּף entsprechend dem Sing. in גָּעַר, zu dem יְהוָֹה das verschwiegene Subject ist. Von *der Spreu der Berge* ist hier die Rede, da die Tennen in der Regel auf Hügeln waren,

Und werden verfolgt, wie Spreu der Berge vor dem Winde,
Wie Staubgewirbel vor dem Sturmwind.

um die Spreu desto besser vom Winde wegwehen zu lassen. Jehova erscheint hier, wie Gott bei *Herodot* (7, 10. 235—37. 8, 13.) und andern Schriftstellern als Urheber eines panischen Schreckens und wunderbaren Unverstandes. S. m. Comm. z. Obad. S. 74.

V. 14. Während im vorigen Verse die völlige Unwiderstehlichkeit und ungeheure Uebermacht Jehova's dargestellt wird, so dass auch die grössesten Völkermassen vor ihm nur wie Spreu vor dem Winde, wie Staub vor dem Sturme sind, wird jetzt noch das Plötzliche und gänzlich Unerwartete hervorgehoben, das sich in dem Schicksal der Völker bemerklich macht; worauf die Anwendung auf die Ephraimiten und Damascener folgt. — לְעֵת עֶרֶב, *zur Zeit des Abends*, bildet, wie das *Vav* in וְהִנֵּה zeigt, einen elliptischen Vordersatz, ohne dass man mit Genauigkeit und Bestimmtheit angeben könnte, was zu ergänzen wäre. Die aufeinanderfolgenden Zeitbestimmungen von עֶרֶב *Abend* und בֹּקֶר *Morgen* werden in der h. Schrift gebraucht zur Bezeichnung des schnellen Wechsels der Zustände z. B. Ps. 30, 6. 90, 6. — זֶה חֵלֶק, *dieses Theil, dieses Schicksal,* (*sc.* ist das unserer u. s. w.), bezieht sich zwar zunächst auf die erste Vershälfte, da aber diese wiederum mit V. 13 und 12. zusammenhängt, so ist damit zugleich auch eine gewisse, wenn auch geheime Rückbeziehung auf diese entfernteren Verse gegeben, so dass der Sinn dieser letzten Worte ist: jetzt toben und lärmen unsere Feinde, als könnte ihnen Niemand widerstehen, doch über Nacht wird ihnen das Verderben kommen. — Hiermit also erst wäre diese Weissagung, die mit C. 7, 7. beginnt, wahrhaft und ächt prophetisch geschlossen. Ist nun wirklich C. 7, 7—9. ein integrirender Theil dieser Weissagung und zwar der Anfang derselben, so muss natürlich alles in dem innigsten Zusam-

14. Zur Zeit des Abends —, und siehe da Schrecken!

menhange und in dem rechten Verhältnisse stehen. Ueber Letzteres habe ich schon bemerkt, dass C. 7, 8 und 9. gewisser Maassen das Thema bilden, welches in C. 17, 1—14. behandelt wird. Hat dieses seine Richtigkeit, so ist es vielleicht möglich, dass die noch immer so räthselhaften Worte von C. 7, 8.: ובעד ששים וחמש שנה durch eine genaue Aufmerksamkeit darauf, ob auch sie vielleicht irgendwo eine Erklärung, oder auch nur eine schwache Beleuchtung erhalten haben, ohne bedeutende Aenderung einen probabeln Sinn erhalten. Lassen wir also zunächst die masorethische Punctation ganz bei Seite und halten wir bloss die Consonanten so fest, wie sie möglicher Weise von Jesaja herrühren können, so verbreitet der 14te Vers auf einmal ein ganz wunderbares Licht über dieselben, denn wenn nicht Alles trügt, so erhalten sie hier die leichteste und angemessenste Erklärung, so dass der ächtjesajanische Text darnach zu lesen wäre: וּבְעוֹד שֹׁשִׁים וְחֹמֵשׁ יֵשְׁנָה d. h. *aber während die Räuber und der Mörder schläft*, *wird* u. s. w. Wie schön und herrlich dieses zu V. 14. passt, sieht ohne Zweifel ein Jeder, nur wird man, wenn diese neue Vocalisation und Pronunciation wirklich die richtige ist, für שֹׁשִׁים besser שֹׁסִים und für חֹמֵשׁ besser חֹמֵס schreiben, da dieses, wie auch das שׁוֹסֵינוּ in V. 14. zum Theil zeigt, ohne Zweifel die ursprüngliche Schreibart war. Indessen nun begreift man auch, wie der masorethische Text entstehen konnte. Da nemlich ס und שׁ sich dem Klange nach fast gar nicht unterscheiden, und daher auch sonst öfter verwechselt werden, so konnte sehr leicht für חמס geschrieben werden חמש. Aber so geschrieben, war die Versuchung, שנה in der Bedeutung von *Jahr* und חמש als das Zahlwort *fünf* zu lesen, zu gross, als dass nicht auch das mit חמש so eng verbundene ששים, indem, wenn auch kein שׁ statt ס schon stand, dasselbe wohl noch erst jetzt gerade darin verändert wurde, als ein Zahlwort hätte ge-

Noch ehe es Morgen wird, sind sie nicht mehr da.

fasst werden sollen, zumal da das voranstehende בְּעוֹד gerade auch bei Zeitbestimmungen in der Bedeutung von *binnen* vorkommt. Gehen wir jetzt die einzelnen Worte noch genauer durch. Das Verbum שָׁסָה gehört zu denjenigen Wörtern, in welchen שׂ und ס *promiscue* gebraucht wird. So kommt gleich C. 10, 13. שׁוֹשֵׂתִי, geschrieben mit שׂ statt ס, vor. Sodann kommt gerade von diesem Verbum das *Partic.* שׁוֹסֶה *Pl.* שֹׂסִים als *Nomen* für *Räuber* vor. Dies zeigt nicht nur C. 7, 14., sondern das zeigen auch Stellen wie Richt. 2, 14. 1 Sam. 14, 48. 2 Kön. 17, 20. Was das Wort חֹמֵס betrifft, so wird hier *Pekah* darunter verstanden, denn חָמַס bezeichnet: *Gewaltthat üben*, mag dieselbe noch so gross, oder noch so klein sein. Nun war aber Pekah nach 2 Kön. 15, 25. ein Rebell, ein Königsmörder und ein Thronräuber, konnte also wohl mit Fug und Recht *κατ' ἐξοχὴν* ein חֹמֵס genannt werden, ohne dass man weiss, ob man es besser durch *Rebell*, oder durch *Königsmörder*, oder durch *Thronräuber* wiedergiebt, da eigentlich alles drei darin liegt vergl. Sprüchw. 8, 36.: חֹמֵס נַפְשׁוֹ *ein Selbstmörder*. Aber dieser Ausdruck kann auch auf Rezin übertragen werden, denn wissen wir auch von ihm sonst weiter nichts, so musste er doch schon in Folge seines Einfalls in Juda dem Proph. für einen אִישׁ חָמָס d. i. für einen Menschen gelten, bei dem Gewalt über Recht geht. Vergl. Jer. 22, 3. Jede auch noch so geringe Verletzung dessen, was recht und billig ist, gilt als ein חָמָס, und daher geradezu die Redensart חָמַס תּוֹרָה *dem Gesetz Gewalt anthun*, es verletzen (Ezech. 22, 26. Zeph. 3, 4.), ohne dass gerade eine grobe Gewaltthat begangen ist. — שֵׁנָה *Schlaf* steht als *Nomen verbale* von יָשֵׁן *dormivit* für das *Verbum* selber, wie das im Hebräischen öfter der Fall ist z. B. schon C. 7, 1. und C. 8, 5. mit מָשׂוֹשׂ *die Freude*. S. *Gesenius* Lehrgeb. S. 726. Was also C. 17, 14. durch עֶרֶב und בֹּקֶר ausgedrückt ist, besagt hier das שֵׁנָה, denn die *Nacht*, ein

Dieses das Theil unserer Räuber,
Und das Loos für unsere Plünderer.

Bild schweren Unglücks und grossen Verderbens (Jes. 21, 11. Mich. 3, 6. Klagel. 1, 2. vergl. Joh. 9, 4. 11, 10.), ist auch vorzüglich die *Zeit* des Verderbens. Jes. 15, 1. 37, 36. vergl. 2 Kön. 19, 35. 2 Mos. 12, 12. 2 Macc. 8, 19. Matth. 13, 25. Joh. 13, 30. Vergl. Sprüchw. 4, 19. Nimmt man alles dieses zusammen, so dürfte sich nicht leicht eine andere Emendation so sehr empfehlen, als gerade diese, so dass sie mir selber jetzt viel mehr zusagt, als die oben schon von *Hensler* gegebene: in sechs oder fünf Jahren. Die *parallage elliptica* dagegen muss unter allen Umständen vollkommen anerkannt werden, sonst ist kein Heil für diese Stelle C. 7, 8. 9. zu hoffen. —

Fünfte Weissagung.

Cap. 7, 10 — 9, 6.

Zweite Straf-, Droh- und Trostrede unter Ahas, zum Theil an den König und seinen Hof, zum Theil an das Volk zu Jerusalem gerichtet.

(c. 742 v. Chr.)

Nach einer kurzen historischen Einleitung, welche wiederum aller Ungewissheit über die Abfassungszeit im Allgemeinen ein Ende macht (C. 7, 10—13.), folgt der Text in Gestalt eines Wahrzeichens (7, 14—16.), dessen Behandlung darauf folgt. Diese Behandlung geht zunächst bis C. 7, 25. und findet da ihren ersten Ruhepunkt. Darauf beginnt sie nach

einer Pause, wie es scheint, und in veränderter Form mit C. 8, 1. und 8, 5. von Neuem und erstreckt sich bis C. 8, 22., worauf in C. 9, 1—6. der messianische Abschnitt als Schlusstheil des ganzen Orakels folgt. Letzterer unterscheidet sich von allen frühern messianischen dadurch sehr bedeutsam, dass er der erste ist, welcher das tröstliche und messianische Moment in einem Individuum gewisser Maassen concentrirt, so die Idee eines persönlichindividuellen Messias zum ersten Male aufstellt und ihn in kurzen Zügen zeichnet.

Or. V. Cap. 7, 10 — 9, 6.

C. 7, 10. Und es fuhr fort Jehova zu Ahas zu reden, indem er sagte:

C. 7, 10. Nachdem der Prophet das vorige Orakel zum Könige und seiner Begleitung gesprochen hatte, trennt er sich von beiden, bis er nach einiger Zeit sich von Neuem veranlasst fühlt, sich an Ahas direct zu wenden. Die Gelegenheit, bei welcher dieses geschah, wird hier nicht angegeben, jeden Falls beginnt aber mit diesem Verse ein neues Orakel, zu dem dieser Vers die Ueberschrift bildet und der zwar mit dem vorhergehenden Orakel in einem bestimmten Zusammenhange steht, aber erst nach einem längern Zwischenraume gesprochen worden ist, obschon man die Zeit, welche zwischen beiden Abschnitten liegt, nicht mit Bestimmtheit wird angeben können.

V. 11. Die Rede des Propheten, der hier als ganz identisch mit Jehova erscheint, ist hier sehr abrupt, zumal da gar nicht angegeben ist, wofür der König sich ein Wahrzeichen fordern solle. Man kann demnach nur voraussetzen, dass Ahas entweder seine Maassregeln zur Sicherstellung Jerusalems fortgesetzt hatte, oder dass sein Hülfegesuch bei den Assyrern bekannt geworden war, oder dass er sonst irgendwie das gewünschte Vertrauen auf Je-

hova und seine Zusagen vermissen liess, denn solches allein kann den Propheten bewogen haben, dem Könige ein Wahrzeichen anzubieten, durch welches derselbe in seinem schwindenden Glauben an Jehova wieder etwas gestärkt werden könnte, er selber aber als ächter Prophet Jehova's und jede seiner Vorherverkündigungen als wahr erschiene. — אוֹת *signum*, im N. T. *σημεῖον*, ist zunächst gar kein *Wunder*zeichen, sondern jeder Gegenstand, jedes Ereigniss, jede Handlung, in so fern sie eine solche Beziehung zu etwas Anderm hat, dass sie mit einer gewissen Nothwendigkeit darauf hinweiset und dessen Sein oder Werden verbürgt. Diese Bürgschaft, welche Jemandem zur vollkommnen Vergewisserung von etwas Anderm durch ein solches Wahrzeichen gegeben werden soll, ist dabei der einzige Zweck, so dass sich daraus folgende Punkte ergeben:

1. Da die Ungewissheit und der Zweifel sich eben so gut auf ein Gegenwärtiges als auf ein Zukünftiges beziehen kann, so darf man bei einem אוֹת nicht immer sogleich voraussetzen, dass die Gewissheit von etwas *Künftigem* verbürgt werden soll. So ist Mose in Zweifel, ob seine Sendung zur Befreiung der Kinder Israels auch wirklich eine göttliche sei, und demgemäss wird ihm als Wahrzeichen hierfür die Verehrung Gottes durch die Israeliten am Berge Sinai gegeben, so dass seit jenem Tage jede Ungewissheit hierüber, welche die Befreiung an sich ihm noch nicht nehmen konnte, für ihn schwinden musste. 2 Mos. 3, 12.

2. Soll die Bürgschaft für das gewisse Eintreffen von etwas *Künftigem* gegeben werden, so kann dieses *a*) durch eine gewisse vorbildliche Verwirklichung desselben in der Gegenwart, oder *b*) durch eine divinatorische Hinweisung auf etwas Anderes, das auch noch zu erwarten steht, oder *c*) durch ein sofortiges Wunder geschehen.

3. Die vorbildliche Verwirklichung ist dem alttestamentlichen Prophetenthume ganz eigenthümlich, hat aber nur

in so fern eine verbürgende und den Zweifel schwächende Kraft, als sie einmal die Stärke der prophetischen Ueberzeugung lebendig darstellt, und sodann diese lebendige Darstellung um so mehr wirkt, je leichter das für das einfache Wort, den schlichten Gedanken wenig empfängliche Gemüth sich einem lebendigen Bilde hingiebt und an dasselbe hält. So z. B. giebt Jesaja seinen beiden Söhnen symbolische Namen, durch welche sie als lebendige Bilder des durch sie Vorgebildeten dastehen, und nennt sie in so fern C. 8, 18. *Wahrzeichen.* Ebenso macht sich dieser Prophet selber zum Wahrzeichen für ein Factum, das er durch seine äussere Erscheinung lebendig vorbildet. Jes. 20, 3. Vergl. Hos. 1, 2—9.

4. Wird die Bürgschaft für das Eintreffen eines Zukünftigen durch eine divinatorische Hinweisung auf etwas Anderes, das auch noch zu erwarten steht, gegeben, so tritt diese Bürgschaft natürlich erst dann in Kraft, wenn jene divinatorische Hinweisung sich durch den Erfolg als wahr erwiesen hat; woraus hervorgeht, dass das Eintreffen dieses Factums dem von jenem, *worauf es allein ankommt*, stets vorangehen muss, weil nur durch ein solches vorhergegangenes Zusammentreffen von Vorherverkündigung und Wirklichkeit der Glaube auch an ein zweites Zusammentreffen dieser Art wohl begründet werden kann. Dagegen wäre es ganz widersinnig, den Glauben an etwas Zukünftiges, woran gezweifelt wird, durch die Vorherverkündigung von etwas, das in einer noch fernern Zukunft liegt, begründen zu wollen. Denn eines Theils wird die Ungewissheit und der Unglaube durch eine Steigerung und Vermehrung des für ihn Zweifelhaften und Unglaublichen wohl nur verstärkt, nicht aber geschwächt, und andern Theils wird der Glaube an ein Ereigniss durch das Eintreffen desselben wohl am kräftigsten begründet, und bedarf am allerwenigsten eine solche Bürgschaft, die erst in Zukunft

12. Ahas aber sprach: Ich will 's nicht fordern,
Dass ich nicht versuche den Herrn.

in Kraft treten wird, wenn noch eine zweite Weissagung erfüllt ist. Eine solche Widersinnigkeit hat *Hengstenberg* der Stelle 2 Mos. 3, 12. aufbürden wollen, denn nach ihm soll Gott hier dem Moses „*zum Zeichen der sicher zu bewirkenden Befreiung aus Aegypten* die Versicherung geben, dass das Volk ihm nach derselben auf (?!) dem Berge Sinai opfern werde." Aber es heisst an jener Stelle וְזֶה־לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ *und dieses soll dir das Wahrzeichen sein, dass Ich dich gesendet habe.* Es handelt sich hier also bei Mose darum, vollkommene Gewissheit zu erhalten, dass nicht Eigenwille oder fromme Selbsttäuschung, sondern *Gott* es wirklich sei, von dem in ihm der Drang, sein Volk aus der Knechtschaft zu befreien, erweckt worden sei.

5. Dasjenige freilich, dessen künftiges Eintreffen durch ein Wahrzeichen verbürgt werden soll, darf zwar nicht nothwendig von dem, welchem es auf diese Weise hinlänglich verbürgt wird, erlebt werden, wohl aber die Erfüllung des Wahrzeichens, weil dieses erst durch seine Erfüllung verbürgende Kraft erhält. Denn wie könnte wohl im Gegenfalle die Vorherverkündigung von etwas, das der Ungewisse und Zweifelnde gar nicht erlebt, ihm die Bürgschaft für etwas Anderes geben? Demnach muss der greise Eli noch kurz vor seinem Tode die Nachricht, dass seine beiden Söhne in der Schlacht gefallen sind, erhalten, um durch diesen Todesfall, der ihm als ein Wahrzeichen für das ganze über sein Geschlecht ergehende Strafgericht vorherverkündigt war, hiervon vollkommen vergewissert zu werden. 1 Sam. 2, 34. 4, 17. 18. Ebenso musste der greise Simeon noch die Geburt des Erlösers erleben, um in ihr die Bürgschaft für das von den Propheten geweissagte Heil Israels und der ganzen Welt zu erhalten. Luc. 2, 25—32. Ja bisweilen treffen die gegebenen Wahrzeichen in wenigen Stunden oder Tagen ein, z. B. die, welche Samuel dem Saul dafür giebt, dass Gott ihn zum Könige bestimmt habe. 1 Sam. 10.

13. Da sprach er:

6. Diejenigen Wahrzeichen, welche nicht in einer wunderbaren Vorherverkündigung, sondern in einem wirklichen Natur-Wunder, das sogleich geschieht, bestehen, haben natürlich die meiste verbürgende Kraft, da sie sogleich und ohne allen möglichen Widerspruch überzeugen, besonders wenn man mehrere solche Variationen, wie Gideon, von dem lieben Gott sich erfüllen lässt. Richt. 6. Jesaja begnügt sich C. 38, 8. nur mit einem einfachen Wahrzeichen dieser Art und variirt damit nicht weiter. —

Da nun, wie gezeigt worden ist, die Wahrzeichen von dreierlei Art sein können, so muss an jeder Stelle, wo es zweifelhaft sein kann, von was für einem אות die Rede sei, genauer zugesehen werden, welche Art von Wahrzeichen wirklich gemeint sei, wenn nicht etwa der Begriff desselben ganz im Allgemeinen gebraucht ist. Letzteres ist nun hier der Fall, denn *Hengstenberg* meint zwar, es könne hier unmöglich von einem andern Zeichen die Rede sein, als von einem eigentlichen Naturwunder, wie die *sub Nr.* 6. angegebenen, aber diese Meinung würde nur dann als wahr gelten können und durch die von *Hengst.* angeführten Gründe wirklich gerechtfertigt werden, wenn nicht auch die divinatorischen und symbolischen Wahrzeichen ein wunderbares Moment für den Propheten und den König Ahas enthielten. Denn etwas Wunderbares ist hier allerdings gemeint. Aber ein solches erkennt der Prophet auch schon in seinen Söhnen, indem er sie C. 8, 18. so betrachtet, dass sie ihm von Gott zu Wahrzeichen und *Wundern* d. h. zu wunderbaren Wahrzeichen in Israel gegeben seien. In den VV. 14—16. aber ist auch von einem Kinde die Rede, das in ganz analoger Weise als Wahrzeichen geschildert wird. Ferner kann ein divinatorisches Wahrzeichen gewiss eben so viel Wunderbares enthalten, wie jede andere unbegreifliche Weissagung. Es passt also die Antwort des Ahas zu diesen beiden Arten von Wahrzeichen eben so gut, wie zur dritten. Von einer Beleidigung und Reizung Gottes

Höret denn, Haus Davids:

aber ist in V. 13. gar nicht die Rede; wäre es aber wirklich der Fall, so könnte auch diese auf die beiden ersten Arten von Wahrzeichen bezogen werden, da sie der dritten an Wunderbarkeit für den Propheten, wenn auch nicht für *Hengstenberg*, ganz gleich stehen. Demnach überlässt es der Prophet ganz dem Könige, zu bestimmen, was für ein Wahrzeichen nur immer als Bürgschaft seiner göttlichen Sendung und der Wahrheit seiner Verheissungen er ihm geben solle. Denn nichts sei ihm zu schwer und nichts unmöglich. Dies besagen die folgenden Worte im Allgemeinen, deren specielle Bedeutung man nicht pressen darf. — הַעְמֵק und הַגְבֵּהַ stehen hier, wenn wir שְׁאָלָה lesen, in adverbialem Sinne, wie sonst am häufigsten vorkommen שׁוּב *redire*, הוֹסִיף *addere*, הַרְבֵּה *multiplicare*, מַהֵר *festinare* u. s. w. S. *Gesen.* Lehrg. §. 222. 2. Beachten wir aber Stellen wie Ps. 139, 8. Amos 9, 2., so müssen wir ohne Zweifel mit den alten Uebersetzern, *Aquila*, *Sym.* und *Theod.*, und unter den neuern Erklärern mit *Umbreit* („Ueber die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau" in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1830. Heft 3. S. 540.) die Lesart שְׁאֹלָה als Gegensatz zu לְמָעְלָה vorziehen und die ganze Redeweise hier ebenso hypothetisch und hyperbolisch verstehen, wie Amos 9, 2. Ps. 139, 2. Meint man aber mit *Hitzig* hier keine Hyperbel statuiren zu dürfen, wie sie auch Jes. 57, 9. vorkommt, so darf man nur an Ereignisse denken, die der Geistercitirung jener Frau von Endor 1 Sam. 28, 7—14. analog wären. Wie man aber auch dieses Wort lesen und übersetzen möge, so wird doch durch das Ganze eigentlich immer nur die absolute Möglichkeit der Gewährung jedes geforderten Wahrzeichens ausgesprochen, denn Jehova ist es, der nach V. 10. redet, und 1 Mos. 18, 14. heisst es הֲיִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר *Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?* Aehnliche Gegensätze wie hier למעלה — שאלה sind: אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים Richt. 9, 9. 13. רַע או טוב 1 Mos. 24, 50. vergl. מִטּוֹב עַד־רָע 1 Mos. 31, 24. 29.

Ist 's euch zu wenig, Menschen zu ermüden,
Dass ihr auch meinen Gott ermüdet?

V. 12. Der König lässt sich auf das Anerbieten des Propheten nicht ein, seinem Vorgeben nach, um Gott nicht zu versuchen d. h. aus Unglauben an seiner Macht ihn und seine Macht gleichsam auf die Probe zu stellen, aber der Wahrheit nach, aus Furcht, der Prophet mögte das von ihm verlangte Wunder wirklich gewähren, und er so genöthigt werden, an seine göttliche Sendung zu glauben, seinen Worten Folge zu leisten, und seine eigenen Schutzmaassregeln so wie sein Hülfegesuch bei den Assyrern aufzugeben. —

V. 13. Der Prophet, über die ausweichende Antwort des Königs unwillig, hält es ihm strafend vor, dass er durch ein solches Benehmen der Geduld und Langmuth Gottes ein Ende macht. הַמְעַט מִכֶּם *ist es euch zu wenig, zu gering?* Ist's euch nicht genug? Das מִן ist in dieser Redensart immer comparativ. *Gesenius* Lehrg. S. 690. 4. — הַלְאוֹת und תַּלְאוּ, *Hiph.* v. לָאָה *matt und müde sein*, wird von *Hengst.* hier unrichtig in der Bedeutung von *reizen, beleidigen* gebraucht, denn dieses, namentlich in Beziehung auf Gott, wird immer durch הִכְעִיס oder auch durch הֶעֱצִיב, הִקְצִיף und drgl., nie aber durch הִלְאָה gegeben. Es steht aber hier das Ermüden in psychischem Sinne und zwar mit der speciellen Nebenbedeutung, dass es durch eine gänzliche Vernachlässigung aller noch so wohlgemeinter Rathschläge und Erinnerungen hervorgebracht ist, in Folge deren man alle Lust und allen Muth verliert, noch etwas weiter zu thun. Nun haben wir zwar nur die eine Stelle V. 4—9. in diesem Cap., wo der Prophet dem jungen Könige eine Weisung ertheilt und ihn zu beruhigen sucht; da indessen zwischen V. 9 und 10. offenbar eine kleinere oder grössere Pause zu denken ist, so mag Jes. seine Weisung öfter wiederholt haben. Aber auch diese Annahme ist zur Rechtfertigung des Ausdrucks הַלְאוֹת nicht einmal nöthig, da wir ja am Propheten Jona z. B. sehen, wie leicht ein Prophet unwillig wird und ihm die Geduld ausgeht, wenn nicht alles gleich so geschieht, wie er es gesagt hat. Auch den Elija sehen wir,

14. Darum wird der Herr selber euch geben ein Zeichen:

wie er nach 1 Kön. 19, 4. gleich am Leben verzagt, weil er vor der Isebel zu fliehen genöthigt war. Es wäre also wohl möglich, dass Jesaja hier auch schon beim zweiten Male, wo Ahas auf seinen Vorschlag nicht eingeht, alle Geduld verliert, seine Geduld aber mit der göttlichen identificirt, da er hier als Stellvertreter Jehova's aufgetreten ist und das Letzte und Aeusserste gethan hat, um den jungen König von seiner göttlichen Sendung und der unbegrenzten Macht seines Gottes, der über alle andern Götter an Macht und Hoheit unendlich erhaben ist, zu überzeugen. — אֱלֹהָי, *mein* Gott, bildet hier einen verborgenen Gegensatz zu andern Göttern, welche Ahas und die übrigen Götzendiener als die Mächtigen, welche helfen können, verehren. Denn אֱלוֹהַּ Pl. אֱלֹהִים (von אָלַהּ Arab. أَلِهَ *tremuit, stupuit, pavore perculsus est* und أَلَهَ *cum sacro horrore ac veneratione coluit, adoravit*) bezeichnet zunächst das Zittern und Beben, das man vor einem Uebermächtigen hat, und sodann diesen Uebermächtigen selber, vor dem man zittert und bebt, oder im Staube verehrt. Daher wird dieses Wort im A. T. in einem viel weitern Sinne gebraucht, als wir unser „*Gott*" gebrauchen. Denn wir verstehen darunter immer nur das höchste Wesen, im A. T. wird aber auch die Obrigkeit, welche das Schwert führt (Röm. 13, 4.), אֱלוֹהִים *Verehrungswürdige* genannt z. B. 2 Mos. 21, 6. 22, 28. Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 34. und ebenso auch die erdichteten Wesen, welche die Götzendiener als höhere Mächte verehren z. B. 1 Kön. 20, 23. 2 Kön. 1, 2. 3. —

V. 14. Nachdem der König sich geweigert, ein Wahrzeichen zu fordern, giebt ihm der Prophet eins unaufgefordert, denn er hat gerade eins in Bereitschaft und muss sich durchaus als Prophet des Höchsten und mächtigsten Gottes bei Ahas legitimiren. Man hat nun allgemein das einzig Wesentliche dieses hier gegebenen Wahrzeichens in der *Vorherverkündigung* eines noch Zukünftigen finden wollen, berücksichtigt

man aber die Stelle C. 8, 18. gehörig, vergleicht sie mit dem ganzen Wahrzeichen hier von V. 14—15., und beachtet die damaligen Zeitverhältnisse, so glaube ich wird man nicht zweifeln können, dass die Hauptpointe des ganzen Wahrzeichens nur im Namen des Kindes und V. 15 und 16. zu suchen sei, V. 14. aber mit Ausschluss des Namens gewisser Maassen nur als Einleitung zum ganzen Wahrzeichen gegeben werde. In diesem 14ten V. liegt daher der Nachdruck nicht auf הָעַלְמָה oder deren Schwangerschaft und Geburt, sondern vielmehr auf dem Namen des Kindes, durch welchen es sogleich als ein Wahr- und Wunderzeichen, אוֹת וּמוֹפֵת C. 8, 18., charakterisirt wird. — הוּא *er* steht hier mit Nachdruck für unser *selbst*, wofür der Hebräer kein besonderes Wort hat. — הִנֵּה *siehe* soll hier ebenfalls (s. z. C. 3, 1.) die Aufmerksamkeit anregen und auf das nun Folgende besonders hinlenken. Es kommt beim Particip und den beiden *Aoristis* ganz gleichmässig vor, so dass von einer Bedeutung desselben, die es bloss in seiner Verbindung mit dem Particip, nicht aber in der mit dem *Aor.*, hätte, gar nicht die Rede sein kann. Fälschlich nun hat die neuere Grammatik dieser Partikel in der Verbindung *c. Part.* eine überwiegende Futurbedeutung vindiciren wollen; solches liegt aber weder in der einfachen Bedeutung des Worts, noch wird es durch den Gebrauch bestätigt, denn man bemerkt leicht, dass dieses Wörtchen in prophetischen Büchern allerdings überwiegend auf etwas Zukünftiges hinweiset, aber in den historischen Büchern das Gegentheil stattfindet, so dass z. B. in den wenigen Versen 1 Kön. 19, 5—13. dieses Wörtchen fünf Mal vorkommt und nicht ein einziges Mal auf die Zukunft geht; zwei Mal (V. 5 und 11.) steht es beim Particip, und dreimal ist das *Part.* von הָיָה zu ergänzen. Es kommt also nur auf den ganzen Charakter und die allgemeine Haltung der Rede an, wenn הִנֵּה überwiegend auf die Zukunft, oder auf die Vergangenheit und Gegenwart hinweiset, denn jede Zeitbestimmung ist ihm ganz gleichgültig, daher

man auch nicht von einem „die Gegenwart bezeichnenden הִנֵּה” so reden kann, als ob es diese vorzugsweise oder gar ausschliesslich bezeichnet, während es doch schlechterdings gar keine bestimmte Zeit an und für sich bezeichnet. Es ist aber הָרָה *gravida* hier auf die Zukunft zu beziehen, weil es mit dem folgenden יֹלֶדֶת, das nothwendig auf die Zukunft bezogen werden muss, durch das וְ so einfach und enge verbunden ist, dass beide Wörter ganz natürlich auf dieselbe Zeit bezogen werden, da hier nichts, wie der Stelle **1 Mos. 16, 11.**, vorangeht, woraus man ersieht, dass sie schon schwanger ist. Sodann erzählt auch der Prophet bald darauf (C. 8, 3.), wie er der Prophetin beigewohnt habe, und הָעַלְמָה kann mit הַנְּבִיאָה nur eine und dieselbe Person bezeichnen, da schon die Uebereinstimmung der Rede הָרָה וְיֹלֶדֶת hier, und וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן C. 8, 3. den Unbefangenen solches vermuthen lässt. Was nun aber das Wort הָעַלְמָה betrifft, so beginnt *Hengstenberg* hier sehr leise, denn er findet es nur „*wahrscheinlich*,” dass der Artikel in diesem Worte „zur Bezeichnung der bestimmten Jungfrau, welche dem Propheten in der innern Anschauung gegenwärtig ist,” dient, ja hinzufügend: „es sei denn, dass man mit Andern erklären wolle: die Jungfrau, die ihr kennt,” verstattet er diese Auffassung als eine eben so gläubige und vielleicht noch wahrscheinlichere. Es ist aber die einzig richtige, denn da Jesaja doch unmöglich im Geiste abwesend diese Worte sprechen konnte, sondern wissen musste, dass er zu Andern spricht, so konnte er doch auf keinen Fall von einer Persönlichkeit als von einer ganz bekannten sprechen, während er nur ganz allein sie kennt, die Andern aber auch nicht das Allergeringste von ihr wissen. So viel steht also fest und zwar mit Zustimmung von *Hengst.*, dass Ahas, der hier vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, vom Propheten angeredet ist, die עַלְמָה gekannt habe, wie er denn auch wirklich gar keine Frage nach dem, wer diese עַלְמָה sei, thut. Wenn nun aber *Hengst.* dennoch hinterher unter derselben die Jungfrau Maria verstanden sein lässt, so muss man doch erstaunt fragen, wie in aller

Welt konnte Ahas und konnte selbst der fromme Theil seiner Nation zu seiner Zeit von der Mutter unsers Erlösers eine solche Kenntniss besitzen, um sie sich wie eine Allbekannte kurzweg הָעַלְמָה nennen zu lassen? Die Unmöglichkeit, eine so weit in die Zukunft vordringende Kenntniss nicht etwa nur bei dem Proph., sondern auch bei dem Könige und einem Theile seines Volkes voraussetzen zu können, nöthigt uns hier an eine Person zu denken, welche, da sie dem Könige und seinem Hofe nicht minder als dem Propheten bekannt war, nothwendig eine Zeitgenossin Beider sein musste. Sodann kommt noch ein zweiter ebenso entscheidender Grund hinzu, nemlich, dass hier ein *Wahrzeichen* gegeben wird, dieses aber unter allen Umständen, wie oben bemerklich gemacht und durch Bibelstellen belegt worden ist, von dem, welchem das Wahrzeichen gegeben wird, nothwendig erlebt werden muss. Also selbst wenn die Stelle 2 Mos. 3, 12., die *Hengst.* hier wieder und zwar ganz allein beibringt, von ihm richtig verstanden wäre, und nur auf solche Weise, wie er sie versteht, verstanden werden könnte, so würde dennoch auch diese Stelle selber noch gegen ihn zeugen, denn da *erlebt* doch Moses noch das ihm gegebene Wahrzeichen, hier aber wäre es noch über sieben volle Jahrhunderte, nach deren Verlauf erst das so gemeinte Wahrzeichen verwirklicht würde und überzeugende Kraft erhalten hätte. Wahrlich ein solches Wahrzeichen würde zu des Propheten eigentlichem Zwecke, sich nemlich als Gesandten des höchsten Gottes *bei Ahas* und seinem Hofe zu legitimiren, so wenig stimmen, dass der erhabenste und heiligste Ernst auf der Stelle in die grössseste Lächerlichkeit umschlagen müsste. Dass dieses dem frommen Glauben so vieler Jahrhunderte entgangen ist, wird nur erklärlich durch das blendende Licht, welches die Stelle Matth. 1, 12. für jeden einfachen Herzensglauben haben muss, so dass man nun alles nur irgend Mögliche zur wohlthuenden Selbsttäuschung herbeizog. Dahin gehört z. B. wenn *Hengstenberg* sagt: „Vor allem ist hier zu bemerken, dass

das Wahrzeichen, obgleich der Prophet zunächst an Ahas und sein Haus, als Repräsentanten des Volkes die Anrede richtet, doch nicht sowohl für ihn, als für das ganze Volk und namentlich für den frommen Theil desselben bestimmt war." Dieses spricht ganz gegen die Wahrhaftigkeit und Würde des Propheten. Denn dieser ganze Abschnitt war bis hieher von V. 10. an nur an Ahas und seinen Hof gerichtet, V. 10. sagt Jesaja selber und zwar ausdrücklich: *zu Ahas* redete Jehova weiter, und das gilt von diesem ganzen Abschnitte bis V. 25., demnach richtet sich auch der Prophet V. 11, direct und ausschliesslich an Ahas selbst, und fordert ihn auf, ein Wahrzeichen zu verlangen, hierauf giebt dieser in V. 12. eine verneinende Antwort dem Propheten, welcher darüber in V. 13. höchst ungehalten wird, und nun, nachdem die Verhandlung so lange zwischen dem Propheten und dem *Könige* gedauert, nachdem die eigenhändige Ueberschrift des Proph. in V. 10. besagt hat, dass in diesem Abschnitt *zu Ahas* geredet werde, und nachdem endlich der Prophet durch seinen Unwillen in V. 13. gezeigt, wie viel ihm an der Anerkennung von Seiten des *Königs* liege: soll er jetzt in V. 14. nicht sowohl für Ahas und seinen Hof, sondern für den frommen Theil des Volkes, von dem bis jetzt auch noch nicht die leiseste Andeutung gegeben worden ist, dieses Wahrzeichen bestimmt haben? Dazu kommt noch, dass die Rede, gleich nach Beendigung des Wahrzeichens, in V. 17. wieder nur an den König gerichtet wird, von dem Volke desselben als einem zu züchtigenden in der dritten Person die Rede ist, nirgends aber von dem frommen Theil der Nation eine Spur gefunden werden kann. Und dann muss man auch noch fragen: welchen frommen Theil meint *Hengst.*, den zur Zeit des Ahas oder den zur Zeit Christi? Für jene Frommen war dieses Wahrzeichen als solches unnütz, da sie es nicht erlebten, auch ausserdem gar nicht einmal im Entferntesten hätten wissen können, wen der Prophet unter der

16. Denn ehe der Knabe verstehet, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen,

עַלְמָה verstehe, wenn sie nicht eben solche Visionäre waren, wie er es gewesen sein soll, in welchem Falle sie dann seines Wahrzeichens noch weniger bedurft hätten. Für die frommen Juden zur Zeit Christi aber wäre es wohl eine Weissagung, aber kein Wahrzeichen gewesen, wie es doch Jesaja nach seinen eigenen Worten in V. 14. 16. für die allernächste Zukunft zu geben beabsichtigt. Nimmt man aber den Begriff des Wahrzeichens hier in ganz allgemeinem Sinne, so müsste man sagen, dass *alle* Weissagungen des A. T. ohne Ausnahme Wahrzeichen sind für die, welche ihre Erfüllung erleben, weil sie aus dieser Erfüllung die wahrhaft göttliche Sendung eines jeden Propheten erkennen, aber Jesaja nennt doch nur diesen einzigen Ausspruch V. 14—16. ein אוֹת, also muss er mit diesem Ausdrucke einen ganz speciellen Sinn und nicht jenen allgemeinen verbunden haben. Endlich aber welch eine unwürdige Verachtung Sr. Königlichen Majestät und des ganzen Hofes wäre es gewesen, wenn der Prophet in ihrer Gegenwart, ja an sie sich direct wendend, eigentlich gar nicht mit ihnen redet, sondern mit ganz andern Leuten, die Gott weiss wo sind, wenn er nicht für den König und seinen Hof, sondern für diese Leute sein Wahrzeichen nach *Hengst's.* Meinung bestimmt hätte. Ein so loses Spiel und ein so unwürdiges Benehmen ist dem Proph. so fremde, dass er C. 8, 6. dem Volke schon darum die Zuchtruthe der Assyrier ankündigt, weil es seinen König und das Davidische Königshaus verachtet. Es kann also der Prophet in Folge des ganzen so innigen Zusammenhanges dieses V. mit den vorhergehenden und folgenden V.V., welche dem Unverblendeten das richtige Verständniss dieses V. gleichsam aufdringen, und in Folge der Gesinnung, welche C. 8, 6. so deutlich an den Tag gelegt wird, schlechterdings nicht dieses Wahrzeichen für einen Andern, als vorzugsweise für den König und seinen Hof, dann aber auch für das übrige Volk bestimmt haben. Ist aber dieses der Fall,

Wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir graut.

ja wäre wirklich auch nur der fromme Theil des Volkes *zur Zeit des Ahas* gemeint, so muss wegen des Artikels vor עַלְמָה, durch welchen sie als eine Allen bekannte Person bezeichnet wird, dieselbe nothwendig eine Zeitgenossin des Königs und des Propheten sein. Stehet dieses erst durch die angegebenen Gründe unerschütterlich fest, so hat die Frage, ob unter der עַלְמָה eine Jungfrau oder eine junge Ehefrau gemeint sei, alle besondere Wichtigkeit verloren. Es hätte diese Frage immer nur als eine secundäre behandelt werden sollen, und zwar darum, weil sie wirklich im Grunde ganz nebensächlich ist, und weil bei der nicht ganz gewissen und über allen Zweifel erhabenen Grundbedeutung von עַלְמָה die schon vorher gehegte dogmatische Ansicht eigentlich ganz allein vorweg entscheidet, ob man darunter eine Jungfrau oder junge Frau versteht. Es ist daher sehr natürlich, wenn *Hengstenberg* über den Artikel vor עַלְמָה und dessen Bedeutung flüchtig dahin eilend und des nachzuweisenden Zusammenhangs, in dem die ganze Stelle steht, mit keiner Sylbe gedenkend, sich sogleich an die Etymologie von עַלְמָה macht, denn es ist das etymologische Feld an manchen Stellen eine so schöne Ebene, dass man darauf bisweilen nach Herzenslust herumspringen kann und so mit einem Satze z. B. den Namen der Stadt Rom, *Roma* aus dem Hebräischen herleitet, denn da heisst רוּם, רוֹמָה *hoch*, was zu jener Stadt, die ursprünglich auf einem *Hügel* angelegt wurde, vortrefflich passt. Der Verständige und Kundige wird sich natürlich durch solches Etymologisiren nicht täuschen lassen, aber dem einfachen unkundigen Herzensglauben kann man auf diese Weise nur zu leicht Sand in die Augen streuen, der für den also Geblendeten noch die üble Folge hat, dass derselbe sich nun erst recht überredet und glaubt, das volle Licht erhalten zu haben und in dasselbe mit Wonne zu schauen. *Hengstenberg* nun zieht der hebräischen Etymologie der ältern Interpreten die arabische der neuern Erklä-

rer vor, indem er sagt: „Die älteren Ausleger leiten es (das Wort עַלְמָה) meist ab von dem Verbo עָלַם *verbergen.* Eine Jungfrau soll eine Verborgene genannt werden mit Rücksicht auf die Sitten des Orientes, wo die Jungfrauen ein eingezogenes Leben führen müssen. — — Allein weit passender vergleicht man das Arab. غَلِمَ *heranwachsen*, wovon غُلَامٌ *adolescens* und غُلَامَةٌ *adolescentula*, so wie das Syr. ܐܶܬܥܰܠܰܡ *heranwachsen*, wovon ܥܠܰܝܡܬܳܐ *Jungfrau.*" Die Bedeutung „Jungfrau" ist hier zu speciell, es ist *„erwachsenes* Frauenzimmer" überhaupt, wie das nächste Stammwort ܐܶܬܥܰܠܰܡ deutlich zeigt. Was nun für ein erwachsenes Frauenzimmer gemeint sei, bestimmt der Zusammenhang. So heisst es z. B. in der Peschito Marc. 14, 66. 69. Luc. 22, 56. Joh. 18, 17. Apost. Gesch. 16, 17. ܥܠܰܝܡܬܳܐ παιδίσκη *Magd,* während Matth. 26, 69. geradezu ܐܰܡܬܳܐ *die Dienstmagd* steht, und doch an allen diesen Stellen von einer und derselben Person die Rede ist. Ist also eine ܥܠܰܝܡܬܳܐ ein erwachsenes Frauenzimmer, welches *dient,* und zwar nach Apost. 16, 17. *Herren* (κυρίοις) dient, und als Magd zugehört, so kann das Wort ja auch wohl ein solches erwachsenes Frauenzimmer bezeichnen, die einem Manne als Frau zugehört, wie denn Gal. 4, 22. 23. 30. 31. von einer παιδίσκη und ihrem *Sohne,* nemlich von der Hagar, die Rede ist, und an diesen Stellen bloss darum ܐܰܡܬܳܐ und nicht ܥܠܰܝܡܬܳܐ gesetzt zu sein scheint, weil jenes einen bessern Gegensatz zu ܒܰܪܬ ܚܺܐܪܶܐ, ἡ ἐλευθέρα, bildet. In einem so ungewissen Lichte erscheint nun auch das hebr. עַלְמָה an manchen Stellen, namentlich Ps. 68, 26. und Sprüchw. 30, 19., so dass man unmöglich darauf ganz allein eine unerschütterliche und ganz zuverlässige Ueberzeugung gründen kann, obgleich die LXX es durch παρθένος geben, denn diese ha-

ben auch ἐν γαστρὶ ἕξει für הָרָה, woraus die Meinung entstanden, es werde die Jungfrau als solche ohne männliche Zuthuung schwanger werden, während Luc. 1, 31. συλλήψῃ ἐν γαστρὶ steht, wiewohl auch bei den LXX die Lesart ἐν γαστρὶ λήψεται gefunden wird. Verstehen wir nun unter עַלְמָה ebenfalls eine Jungfrau, so müssen wir annehmen, dass die C. 8, 3. genannte נְבִיאָה die zweite Gattin des Propheten war, da er C. 7, 3. schon einen Sohn hat. Nur müsste man dann auch annehmen, dass seine zweite Gattin auch schon vorher, als sie erst seine Verlobte war, Allen bei Hofe hinlänglich bekannt war, wenn gleich ihr Verhältniss zu Jesaja unbekannt sein mogte, so dass schon darum an eine Hintertreibung des Wahrzeichens von Seiten des Königs, deren Möglichkeit *Hitzig* zu vermeiden sucht, nicht gedacht werden kann. Dieser Annahme steht nichts im Wege, und darum mögen wir die Bedeutung *Jungfrau* getrost beibehalten. — וְקָרָאת steht hier für קָרְאָה wie Jer. 44, 23. *sie wird nennen.* Vgl. *Gesen.* Lehrg. S. 417. *Ewald* Kr. Gr. S. 452. Den Namen erhielt das Kind bei den alten Hebräern bald von der Mutter, z. B. 1 Sam. 1, 20., bald von dem Vater, z. B. 1 Mos. 21, 3. 2 Sam. 12, 24., bald endlich von beiden Eltern zugleich 1 Mos. 16, 11. 15. In dem letzten Falle mogte das Kind, wenn die Eltern verschiedenen Ansichten folgten, auch wohl zwei Namen, die öfter vorkommen, bisweilen erhalten. Vgl. *Mylii dissert. de Binominibus in S. S.* So nun erhielt auch dieses Kind hier von der Mutter den Namen *Immanuel* und von dem Vater den Namen *Maher schalal Chas bas* C. 8, 4. Die LXX lasen קָרָאתָ, denn sie haben καλέσεις, was in den Zusammenhang gar nicht passt. *Matthäus* (1, 23.) hat καλέσουσι, was nur eine willkührliche Modification ist, da sie für seinen Zweck geeignet war. — עִמָּנוּאֵל besteht aus den beiden Worten עִמָּנוּ *mit uns* (ist) und אֵל *Gott*, der Allmächtige, denn אֵל ist eigentlich ἴσχυρος, *potens.* Es ist also diese Namenge-

bung der Ausdruck eines Gemüthes, das in seinem frommen Glauben an Gott so fest steht, dass es überzeugt ist, auch in den grössesten Drangsalen werde es Gott nicht verlassen, sondern stets mit ihm und allen den Seinigen sein. So wie also das Kind mit diesem Namen der lebendige Ausdruck des festesten Gottvertrauens seiner Eltern war, so stand es auch zugleich als ein lebendiges Symbol des jüdischen Volkes da, welches Gott auch in seinen drangsalsvollsten Zeiten nicht ganz verlassen, sondern demselben stets mit seiner Hülfe, Huld und Gnade nahe sein werde. Ps. 68, 20.

Wollte man nun das Moment des Wunderbaren nicht in diesem so benannten Kinde an sich finden, obgleich der Prophet selber seine beiden Söhne מוֹפְתִים *Wunder* nennt, könnte es nur darin gesucht werden, dass 1) die Geburt eines Knaben verkündigt wird, und wirklich ein solcher, kein Mädchen, geboren wird, 2) aber auch der Name desselben, wie ihn die Mutter bestimmen würde, angegeben wird, und auch dieses wirklich so eintrifft, wie es nur irgend gewünscht und gehofft werden konnte. Dieser Name nun muss ganz abgesehen von der Bedeutung, welche er für Jesaja als Name seines Sohnes in Beziehung auf seine Zeit hatte, eine nicht geringere Bedeutung für jeden Christgläubigen als Name des Erlösers in Beziehung auf das ganze Menschengeschlecht haben. Darum citirte Matthäus diese Worte des Jesaja als solche, die in dem Erlöser ihre vollkommene und höchste Erfüllung gefunden, eben so wahr, als Johannes in den Worten des Hohenpriesters (Joh. 11, 50.) eine Weissagung des Erlösungstodes Christi erkennt, obgleich Caiphas die Worte nicht in diesem Sinne sprach. Aber an den individuellen Sinn der Worte Jemandes kehren sich die neutestamentlichen Schriftsteller nicht, sondern nehmen dieselben in ihrem universellen Verstande, daher denn von neutestamentlichem Standpunkte aus so viele im N. T. citirten Stellen des A. T. einen ebenso doppelten Sinn erhalten, wie die Worte des Caiphas von dem Standpunkte des Johannes

Seit der Zeit, da sich Ephraim von Juda losriss;
Dem König von Assyrien.]

aus. Es ist daher so wenig richtig, wenn *Hengst.* sagt: „Nach ihm (Matthäus) also kann die Weissagung nur (!!) auf Maria, die Gottesgebärerin, bezogen werden,” dass wir darnach auch sagen müssten, Caiphas habe seine Worte nur so verstanden, wie sie Johannes genommen hat, was doch nimmermehr der Fall ist. Gegen *Hengst.'s* Erklärung spricht aber auch noch 2) seine grosse Inconsequenz, denn Jes. 8, 14. wird im N. T. nicht *ein* Mal, sondern *drei* Mal (Röm. 9, 32. 33. 1 Petr. 2, 7. Luc. 2, 34.) auf Christum bezogen und von ihm verstanden, aber dennoch weiss *Hengst.* hier (Christol. I, 2. S. 101.) nichts von einem „*nur*” und einer alleinigen Beziehung auf Christum, sondern sagt ganz vernünftig: „Sie (diese Stelle Jes. 8, 14.) ist auch in so fern (!!) Messianisch zu nennen (?), als sich zur Zeit der Erscheinung Christi die Wahrheit dieses Ausspruches ganz besonders offenbarte.” Auf diese Weise reichen also bisweilen auch nicht *drei* Citationen hin, um *Hengst.* zu nöthigen, solche im N. T. mehrfach citirten Stellen des A. T. „nur” auf Christum zu beziehen, und hier sollte ein einziges Citat eine directe und ausschliessliche Messianität erhärten können? Oder hat etwa der einzige Matthäus mehr christologisches Gewicht, als Petrus, Paulus und Lucas zusammengenommen? Ferner 3) spricht gegen *Hengst.* des Matth. Umänderung von קָרָאת in *καλέσουσι*, denn diese Personenveränderung weiset darauf hin, dass der Sinn des Propheten bei seinen Worten von dem im Matth. verschieden gewesen sein muss, da die 3te Person Sing. Foem. bei Jes. nicht ganz unwesentlich ist, aber beim Matth. in *καλέσουσι* (קָרְאוּ) verändert werden musste. Sodann 4) spricht gegen *Hengst.* der Ort unserer Stelle und der eigentliche Sinn derselben, denn *a*) der messianische Theil aller Weissagungen steht zuletzt, und so der von dieser in C. 8, 23—9, 6. und *b*) wird hier gar nicht wie in der so eben angegebenen

18. Denn es wird geschehn an jenem Tage:

messianischen Stelle eine herrliche und glückliche Zukunft verkündigt, sondern nur angedeutet, es werde das Volk bei dem bevorstehenden Verderben nicht gänzlich untergehn. Endlich 5) spricht gegen *Hengst.* der ganze Zusammenhang von C. 7, 10—17., so dass sich das völlig Unangemessene seiner Erklärung schon gleich bei dem folgenden

V. 15. recht bemerklich macht, denn er sieht sich hier genöthigt, die Erklärung dieses Verses von Seiten der ältern Interpreten, wie sehr sie auch zu seiner eigenen messianischen Deutung des vorigen V. stimmt und daraus ganz consequent folgt, dennoch wegen ihrer zu augenscheinlichen Ungereimtheit zu verwerfen, verfällt aber hierbei in gar keine geringere, indem er sich durch das bekannte Nothmittel, die exegetische Zauberkraft einer angenommenen Ekstase, in welcher Jes. wirklich geistesabwesend die Verse 14—16 gesprochen haben soll, zu helfen sucht und den in mehr als 700jähriger Zeitferne geborenen Erlöser von Jes. zu einer Art von politischem Barometer, oder als eine Art von Chronometer für die damaligen politischen Ereignisse gebraucht werden lässt. Denn er sagt: „Es ist vor Allem zu beachten, dass V. 15. 16. von dem Propheten noch in derselben ἔκστασις gesprochen sind, in der sich ihm V. 14. der Messias als gegenwärtig darbot. Seine Anschauung ist wie immer ausserzeitlich. Indem der (nach 740 Jahren) Geborene wie C. 9, 5. vor seinem innern Auge steht, entlehnt er von ihm das *Zeitmaas* (!). Er (?) will sagen, dass in einem Zeitraum von ungefähr 3 Jahren der Sturz der beiden feindlichen Reiche erfolgen werde. Diess drückt er dadurch aus, dass eben so viele Zeit bis dahin verfliessen werde, wie von der Geburt des Kindes, die er gegenwärtig schaute, bis zu seinen Unterscheidungsjahren." Gegen diese Deutung muss das christliche Bewusstsein schon darum protestiren, weil es offenbar etwas Unwürdiges hat.

den Erlöser auf diese Weise zu einer Art von Acht-Tage-Uhr nach vergrössertem Maasstabe zu gebrauchen. Wenn *Hengst.* und die Gläubigen *seiner* Richtung das Unwürdige hierin gar nicht sehen und fühlen, oder es dennoch dem Propheten beilegen zu dürfen glauben, so zeigen sie sich auch hierin nur als Pseudogläubige, die von dem wahrhaft Gottes- und Menschenwürdigen mitunter gar keinen Begriff haben oder ihn gänzlich verläugnen. — לְדַעְתּוֹ, *bis zu seinem Wissen, bis dass er wissen wird*, und nicht: *wann er wissen wird*, wie Andere es fassen. — מָאוֹס בָּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב, *verwerfen das Schlechte und erwählen das Gute*, ist hier eine umschreibende Bezeichnung der sittlichen Beurtheilung, die hier jedoch nicht nach ihrer ganzen Ausbildung und Vollendung, sondern vielmehr nur nach ihren ersten Anfängen und Aeusserungen zu denken ist, so dass der Sinn des Ganzen ist: bis dass die ersten Spuren des sittlichen Urtheils sich bei ihm bemerklich machen. Das בְּ bezeichnet hier wie bei רָאָה das innere Interesse, oder die rege Theilnahme des ganzen Gemüthes bei diesem Erwählen und Verwerfen, so dass hier kein todtes und kaltes oder reinbegriffliches Unterscheiden des Bösen und Guten gemeint ist, sondern ein lebendiges und gemüthliches, so dass der Mensch dabei afficirt wird. — *Bohlen* bemerkt zu 1 Mos. 2, 17.: „*Gutes und Böses erkennen, unterscheiden*, ist nach biblischem Sprachgebrauche: *mündig werden* oder im Gegensatze der noch säugenden Kinder, *gereiftere Einsicht bekommen*, und daher frägt ganz im physischen Sinne der alterschwache Barsillai, wie er noch bei seiner Sinnenschwäche kennen solle, was *gut* oder *böse* sei (2 Sam. 19, 35.).“ Indessen im Munde jenes Barsillai haben die Worte טוֹב und רַע nur die Bedeutung des Angenehmen und Unangenehmen; auch heisst jene Redensart nicht so ganz im allgemeinen: *gereiftere Einsicht* bekommen, sondern nur in *sittlicher* Beziehung eine Einsicht erhalten. „*Mündig werden*“ aber heisst diese

Redeweise nirgends. In derselben ist ferner noch zu beachten טוב, in so fern ihm an der entsprechenden Stelle des N. T. Hebr. 5, 14. das καλὸν vollkommen entspricht, so dass dieses für den Aufmerksamen wieder ein Fingerzeig ist, wie die Bibel das Sittliche nach seinem ästhetischen Charakter wohl zu fassen weiss. *Homer* hat an einer ganz ähnlichen Stelle (Od. 18, 228.) ἐσθλά und χέρηα, was *Voss* auch durch „Gutes" und „Böses" übersetzt. — *Hitzig* hat diesen ganzen Vers seltsamer Weise als unächt befinden wollen, und ich verweise daher hier nur darauf, was ich auf seine sechs scheinbaren Gründe bereits in meinem Comment. z. Obad. S. 145—148. erwidert habe.

V. 16. Das drohende Moment des Wahrzeichens wird auch auf die beiden Staaten, von deren Häuptern Ahas entthront werden sollte, ausgedehnt, und zwar in einem gesteigerten Grade, denn sie sollen völlig verödet und von ihren Einwohnern verlassen werden, was noch vor jenem Termine, bis zu welchem die Verwüstung des jüdischen Landes dauern wird, geschehen soll. Hieraus folgt, dass die in V. 15. angedeutete Verwüstung des jüdischen Landes Jes. nicht als von jenen beiden Staaten und ihren Königen herrührend dachte, wie solches aus dem Folgenden noch mehr hervorgeht. — כִּי giebt hier wie C. 8, 23. 2 Chron. 12, 8. u. s. w. nicht einen Grund, sondern einen Gegensatz an, wie ihn *Gesen.* und *Hengst.* richtig gefasst haben, während ihn *Hitzig* gänzlich verkannt hat. Derselbe meint zwar, er habe früher darauf, dass כִּי nicht *doch* bedeute, nur zu viel Gewicht gelegt, richtig aber bleibe die Behauptung dennoch. Dass dieses nun nicht der Fall ist, zeigt schon seine Erklärung hier, die ihn zwingt, V. 15. für unächt zu erklären, und C. 8, 23. zeigt es sich ebenfalls. Vrgl. die Dissertation über diese Partikel von *Redslob*. — תֵּעָזֵב steht hier wie עֲזוּבָה in Or. I, 12. von der Verödung des Landes, welche eintritt, wenn es seiner Einwohner mehr

Und die Bienen,

oder weniger beraubt wird. Diese Verödung trat nun bei Damascus wirklich in einem der nächsten Jahre, etwa 740 v. Chr., ein, indem Tiglat Pilesar den vorzüglichsten Theil seiner Einwohner versetzte, während dasselbe Ereigniss bei Israel erst durch Salmanassar 722 v. Chr. erfolgte, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, dass nach 2 Kön. 15, 29. und 1 Chron. 6, 26. schon von Tiglat Pilesar ganz Naphtali, Ruben, Gad und halb Manasse deportirt wurde. — הָאֲדָמָה fasst hier das israelitische und damascenische Gebiet als ein Ganzes zusammen. Woher *Hengst.* sein אֶרֶץ hat, mag er selber angeben. Uebrigens ist auch dieses Verses Erklärung manchen Interpreten wegen ihrer Voraussetzung, dass Jes. unter dem Knaben Immanuel das Kind Jesus gemeint habe, sehr schwer geworden, und hat sie zu so unangemessenen Auffassungen verleitet, dass selbst *Hengst.* sie als unrichtig verwirft und er den von ihm und seiner Ansicht geschürzten Knoten nach gewohnter Weise lieber durch eine angenommene ἔκστασις zu zerhauen sucht.

V. 17. In diesem und den folgenden Versen wird nun das in den drei vorigen Versen enthaltene Wahrzeichen aus einander gesetzt, so dass es wie die Stellen C. 2, 2—4., C. 5, 1—6. und C. 7, 7—9. von diesem Verse ab gleichsam als Text behandelt wird. Diese Behandlung zerfällt zunächst in die zwei gewöhnlichen Haupttheile, nemlich 1) in den strafenden (7, 17—8, 22.) und 2) in den tröstenden (8, 23—9, 6.). Der erste Theil ist wiederum in mehreren Abschnitten gesprochen, von denen der erste V. 17—20. sich unmittelbar an das Wahrzeichen anschliesst und noch an den König gerichtet ist. Es behandelt dieser erste Abschnitt den 15ten V., und schon daraus kann man schliessen, dass dieser 15te V. die eigentliche Pointe des ganzen Wahrzeichens als eines solchen enthält. Wie wenig nun dieser Mittelpunkt des ganzen Wahrzeichens, den

Welche im Lande Assyrien sind;

Hitzig als unächt ganz herausgeworfen haben will, auch von *Gesen.* und *Hengst.* richtig gefasst ist, zeigen schon ihre Anfangsworte zu diesem 17ten V., indem Ersterer sagt: „So weit war das Orakel tröstend: jetzt beginnt es drohend zu werden," und der Andere anführt: „Der Prophet hatte bisher *nur* (!) Erfreuliches geweissagt." Was nun in der V. 15. angedeuteten 2—3jährigen Verwüstung des jüdischen Landes Tröstendes und nur Erfreuliches liegen solle, ist nicht leicht abzusehen, und dass auch Jes. jenes Wahrzeichen in V. 14—16. nicht in einem nur erfreulichen und tröstenden Sinne verstanden hat, zeigt seine Exposition desselben, die mit diesem 17ten V. nicht eben sehr tröstend und nur erfreulich für Ahas und sein Volk anfängt. — Vor יָבִיא ist nach unserer Sprachweise etwas zu ergänzen, welches das Verhältniss der folgenden Rede zu dem vorhergehenden Wahrzeichen einiger Maassen angiebt. Dieses wäre nun nach C. 3, 1. 17, 1. 19, 1. ein explicatives הִנֵּה, *siehe*, oder nach C. 15, 1. ein affirmatives כִּי, *ja*. *Gesen.* will eine Adversativpartikel hinzudenken, und die LXX. haben wirklich ἀλλὰ hinzugefügt, was jedoch nur dann angemessen sein würde, wenn in V. 14—16. wirklich „*nur* Erfreuliches" und „Tröstendes" enthalten wäre. Daher hat schon *Saadia* viel richtiger وَيَأْتِي *et veniet*, wenn man das وَ, *et*, als eine Explicativpartikel fasst. — בּוֹא mit עַל steht hier von schwerem Unglück. Vrgl. Hiob 2, 11. Jos. 24, 7. Unter אָבִיךָ ist hier nicht etwa David, sondern Jotham, unter welchem und zum Theil gegen welchen Jes. seine zweite und dritte Weissagung, vielleicht auch noch C. 5. verkündet hatte, gemeint, so dass er mit dieser Angabe hier seine frühern Orakel unter Jotham nach den Drohungen, die sie enthalten, gleichsam wiederholt, bestätigt und nur noch verstärkt. — In סוּר, *recedere*, ist der Begriff des *Abfalls*, den *Gesen.* und *Hitz.* hier hervorheben, nicht so geradezu wie etwa in פָּשַׁע 1 Kön. 12, 19.

19. Dass sie kommen und sich lagern allzumal

ausgesprochen, besonders da מֵעַל und nicht מֵאַחֲרֵי folgt; man giebt es daher wohl richtiger durch *sich trennen, sich losreissen*, wieder. Auch konnte die Lossagung Israels von Juda 975 v. Chr. schon darum nicht recht gut als ein Abfall und Treubruch von Jes. betrachtet werden, da dieselbe nach der biblischen Darstellung in 1 Kön. 11, 9—13. von Salomo verschuldet und nach 1 Kön. 12, 1—19. von Rehabeam wie mit Gewalt veranlasst worden war, so dass der Prophet Ahija selber dem Jerobeam die Herrschaft über die 10 Stämme zusagte (1 Kön. 11, 29—39.), und der Prophet Semaja dem Rehabeam verbietet, gegen Jerobeam zu Felde zu ziehn (1 Kön. 12, 21—24.). — Die letzten Worte אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר sind für ein unächtes Einschiebsel zu halten, weil sie 1) gar nicht einmal in die Construction des ganzen Verses hineinpassen, und weil sie 2) dem unmittelbar Folgenden ganz unzeitig und ungeschickt vorgreifen. —

Was nun die Erfüllung dieser Weissagung anbetrifft, so muss man allerdings, wenn man sich *streng* an den Buchstaben hält, mit *Gesen.* sagen, dass sie *so* nicht erfüllt ist, und zwar nicht sowohl darum, weil die Bedrängniss des Ahas durch Tiglat Pilesar (2 Chron. 28, 20—22.) nicht so hoch angeschlagen werden darf, als vielmehr darum, weil dieser V. mit den folgenden VV. 18—25. ein Ganzes bildet und von ihnen durchaus nicht getrennt werden kann. Denn es wird in diesen Versen, namentlich in V. 21—25. ein Zustand geschildert, wie er unter Ahas sicherlich nicht stattgefunden hat. *Hengstenb.* wird hier etwas frei, indem er das עָלֶיךָ, *über dich*, als vom (*de*) Ahas allein gesagt nicht gelten lassen will; auch sucht er sich dieses Mal nicht durch die prophetische Perspective zu helfen, obgleich er den Propheten noch im vorhergehenden Verse in dem somnambulen Zustande seiner Ekstase sein und reden lässt, sondern meint mit Grunde einwenden zu können, dass Ahas

In den abschüssigen Thälern und Felsenritzen,

hier nicht als Person, sondern als Träger der königlichen Würde genannt ist im Gegensatz gegen das Volk. „*Ueber dich und dein Volk* ist so viel als über das Volk und seinen König." Diese Erklärung ist aber darum völlig grundlos und unrichtig, weil 1) Ahas durch den Zusatz וְעַל עַמְּךָ allerdings auch als König vom Volke unterschieden, aber natürlich auch zugleich als Person und einzelnes Individuum aufgefasst und dargestellt wird, da er durch Hinzufügung von וְעַל־בֵּית אָבִיךָ auch eben so sehr von allen folgenden Königen seines Hauses streng unterschieden ist. 2) Dieser ganze Abschnitt von V. 17—25. ist ja nur eine Erklärung von V. 15., wo nach *Hengstenberg's* eigner Auffassung eine allgemeine Verwüstung des Landes von ungefähr 3 Jahren prophezeit wird. Diese dreijährige Verödung sollte doch als Moment des Wahrzeichens für Ahas nothwendig von ihm selber noch erlebt werden. Dass aber ein solcher Zustand, wie er V. 18—25. weitläufig angegeben wird, ungefähr drei Jahre lang statt gefunden habe, lässt sich durch nichts erweisen; und so lange dieses nicht geschieht, wird man die Weissagung zwar nicht als „*blosses* Drohwort" zu betrachten haben, wohl aber als ein poetisches Bild, hinter dem die Wirklichkeit etwas zurückgeblieben ist. Denn ganz leer ist sie keineswegs, da nicht nur Rezin und Pekah ins Land einfielen, nach 2 Chron. 28, 5—8. Ahas von beiden Königen aufs Haupt geschlagen und von ihnen nach 2 Kön. 16, 5. hart bedrängt wurde, sondern weil auch die Edomiter ins Land einfielen, die Juden schlugen und einen Theil fortschleppten. Ja es brachen auch die Philister ein, und rissen mehrere Städte an sich (2 Chron. 28, 17. 18.). Endlich aber kam auch noch Tiglat Pilesar selber und bedrängte den Ahas nach 2 Chron. 28, 20. Dass nun durch alle diese Einfälle und Bedrängnisse das Land sehr mitgenommen wurde, lässt sich leicht denken und wird auch durch 2 Chron. 29, 8. 9. bestätigt, indessen so

Und in allen Dornhecken und auf allen Viehtriften.

tragisch einer Seits und so idyllisch anderer Seits, wie es der Prophet hier darstellt, kann es nicht gewesen sein. —

V. 18. Das im vorigen V. Angekündigte wird jetzt motivirt und weiter exponirt, daher das וְ zu Anfange durch „*denn*" oder durch „*nemlich*" wiederzugeben ist. Mit שָׁרַק wird das Bild von C. 5, 26. wieder aufgenommen und in diesem, so wie in dem folgenden V., weiter ausgeführt. *Bienen*-Schwärme sind ein Bild zahlreicher, lästiger und gefährlicher Feinde. Die Fliegen Aegyptens stehen nur als Complement zu den Bienen Assyriens für die Feinde von Süden her überhaupt, so dass durch Beides nur der allseitige Angriff zahlreicher Feinde gemeint ist. In gleicher Bedeutung steht C. 9, 11. פְּלִשְׁתִּים als Gegensatz zu אֲרָם, so dass diese Stelle unsern V. ins richtige Licht setzt, und die Angabe *Hitzig's*: „Hier fürchtet Jesaja, die Aegypter würden den Angriff der Assyrer nicht abwarten, sondern ihnen entgegengehn, und so Juda Kriegsschauplatz werden," dürfte hier dem Sinne des Proph. wohl schwerlich entsprechen. Da wir überdies unter den יְאֹרֵי מִצְרָיִם vorzugsweise die Nilarme des nördlichen Aegyptens und unter dem Ende derselben den ganzen dortigen Küstenstrich zu verstehen haben, so sind wir dem Lande der Philister, der Heimath des *Fliegen-Gottes* בַּעַל זְבוּב zu Ekron (2 Kön. 1, 2. 3. 16.) sehr nahe, wo nicht gar mitten darin. —

V. 19. Dieser Vers ist eine weitere Ausführung der 4 letzten Worte von C. 5, 26., welche den erwünschtesten Erfolg des Lockens angeben und Jehova als einen allmächtigen Gebieter darstellen. Das Bild ist hier nicht wie Cap. 3, 14. mit der Sache vermischt, sondern treu festgehalten, da die hier angeführten Orte nicht Lagerstätte für Heere, sondern der Lieblingsaufenthalt der genannten Insekten sind. Der *Plur.* וּבָאוּ וְנָחוּ und auch כֻּלָּם zeigt, dass der *Sing.*

20. Zu selbiger Zeit wird abscheeren der Herr
Mit einem Scheermesser, das jenseits des Stromes gedungen,
Mit dem Könige von Assyrien,

זְבוּב und דְּבוֹרָה im vor. V. für den *Plur.* gesetzt ist, wie denn im Hebr. überhaupt jener *Numerus* unzählige Mal collectivisch für diesen steht. הַבַּתּוֹת, nach der Etymologie von بَتَّ, *secuit*, *resecuit*, *abrupit*, sind (*loca*) *praerupta*. — נַעֲצוּץ *Dornhecke*, *Dorngehege* von נְעַץ *chald.* *stechen*, und נַהֲלֹל *Viehtrift* von נָהַל *leiten*, *führen*, wie מִדְבָּר *Trift* von דָּבַר *treiben*. —

V. 20. In Folge des Einbruchs der feindlichen Heere, als da sind der Israeliten, Syrer, Assyrer von der einen, Idumäer und Philister von der andern Seite (s. z. V. 17.), wird das Land schrecklich verwüstet und mitgenommen. Dieses bezeichnet der Prophet nun durch ein anderes Bild, denn da er Fliegen und Bienen, nicht aber etwa Heuschrecken gesagt hatte, so konnte er dieses Bild nicht weiter fortsetzen. Es beruht dieses neue Bild aber auf der Vergleichung eines Landes mit dem menschlichen Körper, welche den biblischen Schriftstellern sehr geläufig ist. Daher ist רֹאשׁ, der *Kopf*, auch der Berggipfel, פָּנִים, das *Angesicht*, auch die Oberfläche, עַיִן, das *Auge*, auch die Quelle, שֵׁן, der *Zahn*, auch ein zackiger Felsen, לָשׁוֹן, die *Zunge*, auch der Meerbusen, שָׂפָה, die *Lippe*, auch das Ufer, oder die Grenze, שְׁכֶם, der *Nacken* und כָּתֵף die *Schulter*, auch der Landstrich, die Gegend, und so endlich שֵׂעָר, das *Haar*, für alle Gewächse des Landes ohne Ausnahme, Bäume, Sträucher, Getraide, Wein, Wiesen. Vergl. m. Comm. zu Obad. S. 3. — הַשְּׂכִירָה als ein *Subst. abstr.* *conductio* zu fassen, verbietet zwar nicht die Verbindung mit dem Folgenden, da das *Nomen* in der hebr. Poesie öfter für das Verbum steht z. B. 4 Mos. 23, 10.: wer misst den Staub Jacobs וּמִסְפָּר אֶת־רֹבַע יִשְׂרָאֵל und *zählt* den vierten Theil (*τὸ τέταρτον* Offb. 6, 8.) von Israel. Vgl.

Das Haupt und die Schaamhaare,
Und auch den Bart wird 's abrasiren.
21. Und es wird geschehen an jenem Tage:
Halten wird sich ein jeder eine junge Kuh
und zwei Schaafe.

Hos. 3, 1. S. *Gesen.* Lehrg. §. 190. Aber es scheint einfacher zu sein, חַשׁ׳ für ein *Adi. verbale* zu nehmen, da תַּעַר auch schon wegen des folgenden תִּסְפֶּה, *absumet*, hier für ein *Fem.* gehalten werden muss, und dieses *Nomen* doch nur das einfache *Fem.* von שָׂכִיר ist. עֵבֶר, עֶבְרִים, steht von den jenseitigen *Ländern*, aber nicht *Völkern*. נָהָר poet. für הַנָּהָר ist der Euphrat. Die Worte בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר hier für ein Glossem zu halten, dürfte unstatthaft sein, da sie nach jesajanischer Sprachweise ganz an ihrem Orte sind; man denke nur an צַר als erklärende Apposition zu חֹשֶׁךְ C. 5, 30. an C. 3, 1. u. s. w. Es wird demnach der assyrische König hier nur als ein blindes Werkzeug in der Hand Jehova's vorgestellt. Diese Vorstellung wird C. 10, 5—15. weiter ausgeführt. — רֹאשׁ steht hier wie קָדְקֹד C. 3, 17. für das *Haupthaar*, ohne dass der Begriff des Hauptes als solches zu urgiren ist, sonst müsste es auch bei den folgenden behaarten Stellen geschehen; es wäre indessen nicht gerade unmöglich, dass Jes. darunter die Bergwaldungen verstanden hat s. C. 14, 8. und nun das Bild fortsetzte, ohne an die specielle Bedeutung des Einzelnen besonders zu denken. — שַׂעַר הָרַגְלַיִם *das Haar der Füsse* sind die *Schaamhaare*, obschon רַגְלַיִם hier nicht die *pudenda*, sondern der Ort derselben, wo die beiden Beine sich vorne vereinigen, sind. In der Abscheerung dieser Haare, so wie der Haupthaare liegt ebenso wie in der des Bartes eine Andeutung des Beschimpfenden und Schmachvollen, welches in einer solchen Verwüstung des Landes liegt, welches Jehova sich besonders erkoren hat, jetzt aber wegen der Frevel seiner Bewohner also dem grössesten Schimpfe preisgiebt. —

V. 21. Nach Abzug der Feinde wird das Land so zugerichtet sein, wie es die letzten fünf VV. schildern. Acker-

22. Und es wird geschehn:
Vor der Menge gewonnener Milch wird man
Käse essen;
Denn Käse und Honig wird essen
Jeder, der übrig geblieben in Mitten des
Landes.

und Weinbau wird gar nicht statt finden, sondern die wenigen Einwohner, welche noch übrig geblieben sind, werden von der Viehzucht und Jagd leben. Der Begriff von כָּל־אִישׁ wird im folgenden V. genauer bestimmt durch כָּל־הַנּוֹתָר בְּקֶרֶב הָאָרֶץ, *jeder, der übrig geblieben* mitten im Lande. Vrgl. C. 4, 3. — בָּקָר, das *Rind*, steht hier für das gesammte Grossvieh überhaupt, s. z. C. 1, 3. Ebenso verhält es sich mit dem צֹאן oder צֹנֶה in Beziehung auf das Kleinvieh. Vrgl. unten V. 25. Es dürfte daher hier leicht von einer Kuh*heerde* und von zwei Schaaf*heerden* die Rede sein, was auch zum Folgenden besser passen würde, denn

V. 22. ist von der grossen Menge Milch die Rede, welche doch zu allernächst eine grosse Menge Vieh voraussetzen lässt. Nach וְהָיָה ist בַּיּוֹם הַהוּא zu ergänzen. Das מִן in מֵרֹב bezeichnet die *causa efficiens*, mag man es durch *von*, *vor*, *ob* oder *wegen* wiedergeben. ***Hitzig*** indessen wird hier bei der Milch, wie C. 3, 1. beim Wasser, etwas philosophisch und erklärt darnach die Uebersetzung von ***Gesen.***: „*von* der Menge gewonnener Milch" für falsch. Denn „das wäre wörtlich: von der Menge des Milch Gebens; — allein nur aus der Milch, nicht aus dem Milch Geben, kann man Käse bereiten." Doch diese Milch-Philosophie ist eben so schwach, wie oben die Wasser-Philosophie und die Uebersetzung von ***Gesen.*** ebenso richtig, als die von ***Hitzig***: „*ob der Menge der Milch, die sie geben.*" — עֲשׂוֹת חָלָב *das Geben* (eig. *facere*) *der Milch* für: die gegebene Milch wie C. 8, 8. מֻטּוֹת כְּנָפָיו die *Ausdehnungen seiner Flügel* für: seine ausgedehnten Flügel. Das כִּי mit den folgenden Worten weiset auf V. 15. ausdrücklich zurück. In jenem V. 15. ist nun der eigentliche Grund dessen, was hier

23. Und es wird geschehen an jenem Tage:
Werden wird jeder Ort,
Woselbst tausend Weinstöcke für tausend Silberlinge stehn,
Zu Dornen und Disteln wird er werden.
24. Mit Pfeilen und mit dem Bogen wird man dorthin gehn,

geschildert wird, enthalten und daher wird er hier mit כִּי gleichsam von Neuem eingeführt, nur wird hier, wo die Erklärung des Wahrzeichens gegeben wird, nicht das Kind selbst angeführt, sondern es werden die, deren Repräsentanten er oben war, angegeben. Wenn demnach *Hitzig* frägt, woher man weiss, dass der Knabe in V. 14. Repräsentant der Mitlebenden sei, so verweisen wir ihn auf diesen V. 22. sowie auf C. 8, 8. und C. 8, 10. —

V. 23. Während so die Viehzucht im Flor ist, wird dagegen jeder Anbau des Landes gänzlich fehlen. Es wird zwar hier nur der Weinbau erwähnt, aber der Ackerbau ist darunter zugleich in entsprechender Weise mit zu verstehen, wie ja auch V. 20. nur des Assyrers gedacht ist. Vgl. C. 11, 16. mit C. 11, 11. Sehr richtig bemerkt hier nun *Hitzig*: „Die Frage, warum gerade der Weinberg herausgehoben wird, löst ein Rückblick auf C. 5, 1—6., zu dem uns der unläugbare Zusammenhang unseres Orakels mit C. 5. berechtigt; und die Richtigkeit unserer Beantwortung verbürgt die in jedem der drei Verse vorkommende Versicherung, die Weinberge und das ganze Land würden שָׁמִיר וָשַׁיִת werden vergl. C. 5, 6., welche ohne Zweifel mit Absicht und besonderem Nachdruck zweimal wiederholt wird." Aber eben deswegen wird man die Worte לַשָּׁמִיר וְלַשַּׁיִת יִהְיֶה nicht übersetzen können: *den Dornen und Disteln wird er zu Theil werden*, sondern: *zu Dornen und Disteln wird er werden*, ganz entsprechend der Redensart עָלָה שָׁמִיר וָשַׁיִת er gehe in Dornen und Disteln auf C. 5, 6.; wie denn auch gleich in

Denn Dornen und Disteln wird werden das
ganze Land.

25. Und alle Berge, die mit der Hacke behackt
werden,
Nicht wirst du gehen dorthin aus Furcht vor
Disteln und Dornen;
Und werden zu Oertern, wohin man das Vieh
treibt,
Und welche das Schaaf zertritt.

* * *

V. 24. ausdrücklich steht: *Dornen und Disteln wird werden das ganze Land.* Hier kommt Jes. auf das zweite Moment, die Jagd, zu sprechen, welche hier durch Pfeil und Bogen angedeutet ist. Doch ist dieselbe mehr nur Nebensache, und die Viehzucht die Hauptsache; daher wird mit ihr der ganze Abschnitt auch beschlossen im folgenden

V. 25., wo unter den Bergen, welche mit der Hacke behackt werden, wieder die Weinberge verstanden sind. Vgl. C. 5, 6. — כָּל־הֶהָרִים ist der *Nom. abs.* — יִרְאַת ohne מִן steht hier als ein *Acc. adverbialis, aus Furcht*, und die Form des *Stat. constr.* bezeichnet hier das Verhältniss des *Gen. obiect. Gesen.* Lehrg. S. 676. — מִשְׁלַח, von שָׁלַח *misit*, ein *Ort*, wohin man Jemanden schickt, und מִרְמָס, von רָמַס, *calcat*, ein *Ort*, der zertreten wird. — שׁוֹר ist das einzelne Individuum von dem בָּקָר oder Grossvieh, und שֶׂה das einzelne Individuum von dem צֹאן, צֹנֶה oder Kleinvieh.

V. 1. Hier beginnt ein neuer Abschnitt, welcher sich bis V. 5. erstreckt und dasjenige enthält, was Jes. sogleich, nachdem er den König verlassen hatte, gethan zu haben scheint. Hievon war das Erste, dass er auf Jehova's Befehl zu noch grösserer Bekräftigung des von ihm verkündigten, baldigst bevorstehenden Sturzes von Israel und Damaskus die Hinweisung auf denselben auf eine Tafel für Jedermann

C. 8, 1. Und es sprach Jehova zu mir: Nimm dir eine grosse Tafel und schreibe darauf mit Men-

leserlich aufschrieb und solches mit Hinzuziehung zweier Zeugen that. Das Zweite war, dass er seiner Gattin beiwohnte und den göttlichen Auftrag erhielt, die aufgeschriebenen Worte dem Kinde als Namen beizulegen, um ihm so einen symbolisch-divinatorischen Charakter zu verleihen. Demnach war mit dem vorigen Cap. wohl die Rede an Ahas zu Ende, nicht aber die Ausführung des in C. 7, 14—16. enthaltenen Themas. Dieses wird vielmehr noch dieses ganze 8. Cap. hindurch und auch noch im folgenden C. bis V. 6. nach seiner zwiefachen Seite, nach seiner strafenddrohenden und seiner tröstenderhebenden in so mannigfaltiger Wendung behandelt, wie sie zum Theil die Tages-Ereignisse an die Hand gaben. Das Aufschreiben hat hier eine symbolische Bedeutung, und soll die unumstössliche Gewissheit des Aufgeschriebenen angeben. — גִּלָּיוֹן ist wohl nur eine glatte Metall-Tafel, vergl. גִּלְיֹנִים *Metallspiegel*, C. 3, 23., während לוּחַ eine Holz- oder Stein-Tafel ist. Vgl. Hab. 2, 2. — חֶרֶט, *Griffel*, hier tropisch für *Schriftzüge*, wie wir *stilus*, der Stil, in einem andern Sinne und *Hand* für *Handschrift* gebrauchen. — Wie der Begriff *Gottes*, אֱלוֹהַּ, אֵל, יְהוָֹה, (vgl. מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים 2 Sam. 14, 20.) und im N. T. *κύριος θεός*, zur Bezeichnung des Ungewöhnlichen und Ausserordentlichen öfters gebraucht wird z. B. 1 Mos. 10, 9. 13, 10. Ps. 36, 7. Jon. 3, 3. Luc. 1, 14. 2, 40., ebenso wird im Gegensatze damit der Begriff des Menschen, בֶּן אָדָם אִישׁ, אֱנוֹשׁ zur Bezeichnung des ganz Gewöhnlichen öfters angewendet. Daher nun Verbindungen wie חֶרֶט אֱנוֹשׁ *Menschengriffel* für *ganz gewöhnliche Schrift*, die Jedermann lesen kann (vrgl. Hab. 2, 2,) שֵׁבֶט אֲנָשִׁים *Menschenstock* und נִגְעֵי בְנֵי אָדָם *Menschenkinderschläge* für *gewöhnliche, gelinde Strafe* (2 Sam. 7, 14.), לֶחֶם אֲנָשִׁים *Menschenbrod* für *gewöhnliche Speise* (Ezech. 24, 17.), תּוֹרַת הָאָדָם *Menschenweise* (2 Sam. 7, 19.). Ebenso im N. T.: *ἀριθμὸς ἀνθρώπου Menschenzahl* und *μέτρον ἀν-*

schengriffel: Eile Beute! Raube bald! 2. Und ich will mir nehmen zuverlässige Zeugen, den Priester

ϑρώπου Menschenmaas für gewöhnliche Zahl, gewöhnliches Maas (Offb. 13, 18. 21, 17.). Daher die Verbindung אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים um eine völlige Totalität oder Allgemeinheit auszudrücken. Richt. 9, 9. 13. — Das לְ in לְמַהֵר bezieht sich auf alle folgenden Worte und dient nur zur Bezeichnung des *Acc.*, wie etwa das griechische τὸ, so dass es ohne eine besondere Bedeutung ist und daher auch V. 3. fehlt. — מַהֵר ist der *Inf.* für das *Verb. finit.*, wie der folgende *Aor.* I. חָשׁ zeigt. שָׁלָל ist als ein *Acc.* zu fassen, auf die Frage wohin? Der Sinn dieser Worte ist also: Man eilt nach der Beute, stürzt sich auf den Raub d. h. die Assyrer sind in dem Moment, über Damascus und Samarien herzufallen. —

V. 2. Um sich zu rechtfertigen bei der Erfüllung seines Orakels, zieht der Prophet ein paar Zeugen hinzu, auf die er und Jehova sich verlassen konnten. Der Prophet sagt hier וְאָעִידָה לִּי *und ich will mir nehmen*, als hätte er V. 1. gesagt: Und ich sprach zu mir, oder man muss diesen V. als Worte Jehova's betrachten, mit dem ja der Prophet ganz identisch ist. So haben jüdische Interpreten schon längst die Stelle verstanden, und es muss durchaus verworfen werden, wenn *Hitzig* es sich herausnimmt, אָעִידָה in הָעִידָה zu verändern, wenn auch die allergrösseste Concinnität der Rede und auch der Handlung erzielt würde, denn der Interpret kann und darf nie concinner sein, als es der Schriftsteller war, und darf sich durchaus nicht so willkührliche Emendationen erlauben. — Der Priester *Urija* (אוּרִיָּה *lux Jehovae*) hier ist gewiss derselbe, welcher 2 Kön. 16, 10—16. vorkommt und dort nicht in dem besten Lichte erscheint, indem er als ein sehr willfähriges Werkzeug des abgöttischen Ahas auf dessen Weisung von Damascus aus sogleich den bisherigen Altar, welchen Salomo im Vorhofe errichtet hatte, wegschaffte, und einen andern nach dem Mu-

Urija und den Sacharja, Sohn des Berechja. 3. Und ich nahte der Prophetin, dass sie schwanger wurde und einen Sohn gebar; und Jehova sprach zu mir: nenne seinen Namen *Eile Beute! Raube bald!* 4. Denn ehe der Knabe wird rufen können: mein Vater! und: meine Mutter! wird man einhertragen

ster des Damascenischen errichten liess. Da aber dieser Priester beim Könige etwas zu gelten schien, so mogte ihn Jesaja wohl nur deshalb als Zeugen hinzugezogen haben, um durch ihn auf den König zu wirken. Weniger gewiss lässt sich angeben, ob dieser *Sacharja* (זְכַרְיָהוּ *recordatus est Jehova*), Sohn des *Berechja* (בֶּרֶכְיָהוּ *benedictio Jehovae* = יְבָרֶכְיָהוּ *benedicit Jehova*), derjenige Levit gewesen ist, welcher nach 2 Chr. 29, 13. mit andern Leviten dem Könige *Hiskia* bei Wiederherstellung des Jehova-Cultus behülflich war. — Es versteht sich übrigens von selbst, dass was hier V. 1 und 2. Jehova redet und thun will, durch den Propheten auch wirklich geschehen ist, daher dieses nicht noch besonders angegeben wird.

V. 3. Hierauf wohnte der Prophet zur Verwirklichung des dem Könige gegebenen Wahrzeichens seiner Gattin, der frühern עַלְמָה, bei. Dieselbe wird hier נְבִיאָה, *prophetissa*, genannt, was schon darum nicht so verstanden werden kann, als würde sie bloss so genannt, weil ihr Gemahl ein נָבִיא war, da *sie* ja nach C. 7, 14. dem Kinde den bedeutsamen Namen Immanuel giebt, und also zum wenigsten in dieser Beziehung als eine ächte Prophetin erscheint, oder doch dem Propheten selber dafür galt. Aus der Anführung der Geburt des Kindes und des Namens, welcher ihm vom *Vater* gegeben wurde, ersieht man, dass dieser Abschnitt ungefähr ein Jahr nach dem vorhergehenden niedergeschrieben worden ist, was auch sehr gut zu der in

V. 4. angegebenen Zeit passt, denn während die Zeitangabe in C. 4, 16. ungefähr 3 Jahre umfasst, können hier

den Reichthum von Damascus und die Beute Samariens vor dem Könige von Assyrien. 5. Und es fuhr fort Jehova zu mir zu reden, indem er noch sagte:

nur ungefähr 2 Jahre verstanden werden, da die Worte אָב und אֵם hier die ersten Sprachäusserungen des Kindes bezeichnen. — חֵיל bedeutet hier die *Schätze*, welche dem Könige voran nach seiner Heimath geschickt werden. An einen Triumphzug hat man hier schwerlich zu denken, wenn auch der Prophet etwa die Sache poetisch so betrachtete. Ebenso wenig ist hier von einem Wahrzeichen die Rede. *Hengst.* will hier unter שֹׁמְרוֹן nicht die Stadt, sondern das Land Samaria verstehen, aber daran hindert das parallele דַּמֶּשֶׂק und der stehende Sprachgebrauch des Jesaja, das Zehnstämmereich gerade zum Unterschiede von der Hauptstadt אֶפְרַיִם zu nennen. Jes. 7, 2. 8. 9. 28, 1. Erst zur Zeit des Exils wurde es gebräuchlich, das ganze Land nach der Hauptstadt Samaria zu benennen. Es bleibt also die Behauptung von *Gesenius*, dass die Weissagung, sofern sie das Zehnstämmereich betreffe, nicht zu der von dem Propheten bestimmten Zeit, sondern erst nach etwa 18 Jahren in Erfüllung gegangen sei, in voller Kraft. —

V. 5. Hier beginnt wieder ein neuer Abschnitt, so dass zwischen diesem und dem vorigen V. wieder eine Pause liegt, in der man sich die Annäherung der Assyrer und den dadurch bewirkten Abzug der Syrer und Israeliten wird zu denken haben. Bei der Voraussetzung dieser beiden Ereignisse gewinnt dieser Abschnitt von V. 6—22. vollständiges Licht durch seine hinlängliche geschichtliche Motivirung. —

V. 6. Der Prophet wendet sich zunächst an die Einwohner von Jerusalem, und hält ihnen zuerst ihr doppeltes Vergehen vor, nemlich einmal, weil sie sich an den König von Assyrien um Hülfe gewandt und nicht ihrem theokratischen Königshause vertraut haben, und sodann, weil sie sich über die Nöthigung der Syrer und Israeliten zum Ab-

6\. **Darum dass dieses Volk verachtet**
Die Wasser Siloah's, die sanft dahinfliessen,
Und sich freut des Rezin und des Sohnes Remalja's:

zug leichtsinniger Weise freuen und so ihrer billigen Züchtigung zu entgehen hoffen. — שִׁלֹחַ (ἀπεσταλμένος Joh. 9, 7.) im N. T., bei den LXX. und bei *Josephus* Σιλωάμ, ist hier die Quelle, welche nach *Josephus* (Jüd. Kr. 5, 4. 2.) südwestlich von Jerusalem am Fusse des Zionberges entsprungen sein muss, so wie auch *Hieronymus* an dieser Stelle angiebt: *Siloe fontem esse ad radices montis Sion etc.* Was nun hier *die Wasser Siloah's* zu bedeuten haben, scheint aus den ihm gegenüber stehenden Wassern des Euphrat im folg. V., unter welchen der assyrische König und seine Heeresmacht verstanden wird, ganz unzweifelhaft hervorzugehen, so dass *Gesenius* in ihnen „ein schönes Bild des gesunkenen, ohnmächtigen, aber friedlichen davidischen Hauses" findet. *Hitzig* dagegen will in dieser Auffassung einen allgemein verbreiteten Irrthum erkennen, wiewohl doch schon *Hengstenberg* (Christol. I. 2. S. 99.) die Quelle Siloah als das Bild der Theokratie fasst, und versteht unter dem Bilde der Wasser Siloah's Jehova, der auch sonst durch den Quell Siloah bezeichnet werde. Aber dieses Letzte will sich nicht als richtig erweisen, denn weder Ps. 46, 5. noch Jes. 33, 21. ist vom Quell Siloah, sondern von einem נָהָר und von נְהָרִים ganz im Allgemeinen die Rede, und dass Jehova poetisch so bezeichnet werden könne, wollen wir nicht in Abrede stellen, denn in נָהָר *Strom* liegt etwas Grossartiges. Aber dieses Grossartige wird hier dem Könige Assyriens in der Bezeichnung durch נָהָר vindicirt, und die Wasser Siloah's stehen zu demselben offenbar in einem solchen Gegensatze, dass sie etwas Unscheinbares, Unansehnliches anzeigen, was äusserlich durchaus nicht imponirt. Dieses passt nun wohl zur Bezeichnung der davidischen Dynastie, wie sie damals war, nicht aber zu Jehova, dem mächtigen Gebieter der Völker, dem erhabenen Schöpfer Himmels und

7. So lässet darum, siehe! der Herr heraufkommen über sie
Die Wasser des Stromes, die starken und vielen,
Den König von Assyrien und all seine Pracht,
So dass er tritt über all seine Flussbetten,
Und geht über all seine Ufer.

der Erde. Es kann nun allerdings auffallen, dass der Prophet sich hier auf einmal des Ahas und seines Hauses annimmt, während er früher als sein Gegner erschien, und dass das Volk hier als Verächter seines Königs gestraft wird, während es nach Cap. 7, 2. mit ihm sehr zu sympathesiren schien. Indessen überblicken wir den ganzen Abschnitt, so finden wir V. 21. sogar ein Fluchen des Volks auf seinen König und seinen Gott, welches nur eine Steigerung dessen ist, was hier angeführt wird. Die Verachtung des davidischen Königshauses aber von Seiten des Volkes bestand vorzugsweise darin, dass es von demselben gar nichts mehr zu seinem Heil erwartete, sondern seine ganze Hoffnung auf die Assyrer setzte, während dieses Königshaus für den Propheten doch immer seine theokratische Würde behielt, so dass jede Verachtung desselben allerdings zugleich eine Verachtung Jehova's war, der nach prophetischer Hoffnung zu seiner Zeit schon einen Sprössling dieses Hauses erwecken und durch ihn seinem Volke Heil und Segen bereiten werde, wie denn gleich C. 9, 5—7. diese Hoffnung bestimmt ausgesprochen wird. — Das *Nomen verbale* מְשׂוֹשׂ, *Stat. constr.* von מָשׂוֹשׂ *Freude*, steht hier nach bekanntem Hebraismus für das *Verbum*, und wird daher auch wie dieses construirt; vergl. יְשֻׂשׂוּם Jes. 35, 1. Die Freude des Volkes über Rezin und Pekah ist aber hier als Schadenfreude zu fassen, es freut sich bei der Nachricht von dem Anrücken der Assyrer, dass beide Könige jetzt unverrichteter Sache abziehen müssen und statt Beute zu machen, jetzt selbst die Beute eines Mächtigeren werden. *Gesenius*

8. **Und er dringt an wider Juda, strömt über und fähret einher,**
Bis an den Hals reicht er,

fasst zwar die Worte so, als hätte sich das Volk Juda's oder wenigstens ein Theil desselben wirklich der fremden Eroberer, Rezin und Pekah, gefreut und durch sie einen kriegerischen König zu erhalten gewünscht, aber diese Auffassung ist zu widernatürlich, da die Abneigung der Judäer gegen die Israeliten sonst immer so gross war; auch widerspricht Cap. 7, 2. dieser Auffassung geradezu. *Hitzig* sucht sich daher sehr geschwinde und leicht durch eine willkührliche Emendation zu helfen, indem er nicht מְשׂוֹשׂ sondern מָסוֹס lesen will und geradezu übersetzt: „Und (weil dieses Volk) *verzagt* ob Rezin u. s. w." Aber einmal sind solche Willkührlichkeiten durchaus nicht zu gestatten, und sodann wird מָסַס *liquefactus est* nur mit מִפְּנֵי־ construirt. Was *Hitzig* in grammatischer Hinsicht gegen מְשׂוֹשׂ anführt, ist ohne alle Bedeutung, und sollte es wirklich Jemandem auffallen, dass hier der *stat. constr.* מְשׂוֹשׂ steht, obgleich die *nota Acc.* folgt, so denke man nur an Beispiele, wie חוֹסֵי בוֹ Ps. 2, 12. und חוֹסִים בּוֹ Ps. 18, 31. —

V. 7. 8. Dasjenige, worauf das blinde, ungläubige und lasterhafte Volk seine Hoffnung setzt, wird es gerade am Allerempfindlichsten züchtigen, denn so will es Jehova, und so muss es auch nach dem in C. 7, 14—16. gegebenen Wahrzeichen geschehen. הַנָּהָר *der Strom* κατ' ἐξοχὴν ist immer der Euphrat, der auf den Gebirgen Armeniens entspringend von dem daselbst geschmolzenen Schnee im Frühling und Sommer so anschwillt, dass er übertritt und Alles überschwemmt. Sehr angemessen und treffend wird auf diese Weise der Assyrer bezeichnet, welcher die Grenzen seines Reiches überschreitend wie ein wilder Strom sich über die Länder unaufhaltsam ausbreitet. Die Worte אֶת־מֶלֶךְ אַשּׁוּר וְאֶת־כָּל־כְּבוֹדוֹ haben einige Interpreten wieder

Und seine ausgespannten Flügel werden

als Glossem verdächtigen wollen, und zwar *Gesen.* und ***Hitz.*** bloss darum, weil sie dieselben für matt und prosaisch erklären. Aber wer kann denn mit völliger Bestimmtheit angeben, wie hochpoetisch etwas sein muss, um für jesajanisch gelten zu dürfen? Es zeigt sich vielmehr zu deutlich bei Jesaja das Streben, das, was er im Bilde gesagt, sogleich zu erklären, um sein Verständniss auch dem Beschränktesten möglich zu machen. Auch haben wir alle Ursache, dem Propheten dafür dankbar zu sein, denn sonst würden unsere überglänbigen Dogmatiker ohne Zweifel solche Weissagungen, wenn auch zum Theil auf die Assyrer, doch vorzugsweise auf die Chaldäer beziehen. Es wäre sehr zu wünschen, er hätte auch an Stellen wie C. 9, 6. genau angegeben, wen er eigentlich meine, aber wie konnte er bei aller seiner Divinationsgabe es ahnen, welchen Sinn die Ueberspanntheit nach Jahrtausenden ihm in seinen Worten unterschieben würde. Die Aechtheit unserer Erklärung hier wird auch durch den Ausdruck כָּבוֹד, der in diesem Sinne ein ächtjesajanischer ist, verbürgt, und nicht nur „die Magnaten, die vornehmen Krieger des assyrischen Königs," sondern sein Heer überhaupt bezeichnet, das als eine Pracht C. 5, 27—29. geschildert wurde. Es steht demnach hier כָּבוֹד (s. zu C. 5, 13.) ebenso für חַיִל ***Heer***, ***Heeresmacht***, wie C. 10, 34. אַדִּיר ein ***Prächtiger*** etwa für אַיִל, אֵל, גִּבּוֹר ein ***Mächtiger***, und im N. T. Joh. 11, 4. 40. *δόξα* für *δύναμις*, *ἐξουσία*. Es kommt aber diese Redeweise auch sonst öfter vor, wie ich solches schon in m. Schrift ***Princ. eth.*** §. 64. gezeigt habe. Worin diese Sprachweise ihren Grund hat, ist ebendaselbst §. 11. und §. 15. angedeutet. —

V. 8. Juda wird bekanntlich als höher gelegen betrachtet, als alles übrige Land. Diese Vorstellung liegt der Schilderung in diesem V. zum Grunde. Nemlich der Euphrat, so ist das Bild, einmal übergetreten überströmt

Einnehmen dein Land, Immanuel, so weit
es ist.

* * *

sofort alles bis an die Grenzen von Juda, wo das Wasser eine Hemmung findet, da das Land höher liegt. Nun aber steigt es mehr und mehr in die Höhe, dringt immer mehr gegen Juda an und concentrirt hier gleichsam seine ganze Kraft (חָלַף), bis es endlich auch hier überschwillt (שָׁטַף) und nun auch dieses Land mit seinen Fluthen bedeckt (עָבַר). — Durch Hinzufügung von עַד־צַוָּאר יַגִּיעַ, *bis an den Hals reicht er*, erleidet die Bedeutung des Bildes eine Modification. Nemlich bis dahin bezeichnete es bloss die Alles sich unterwerfende Uebermacht der Assyrer, wie es denn öfter bloss eine grosse Menge angiebt z. B. Hiob 3, 24. 15, 16, Hos. 5, 10., aber durch jenen Zusatz wird es Bild der äussersten Bedrängniss und Noth. Denn Wasser, Schlamm und dergl., wo man weder feststehen noch gehen kann, sondern machtlos einsinkt und untergeht (Ps. 69, 3. 15. 16.), ist ein Bild von schweren Drangsalen; dagegen bezeichnet ein fester Grund und Boden, wo man einen festen, sichern Tritt hat (Ps. 18, 37.), namentlich wenn er hoch liegt (Ps. 18, 34.), eine glückliche Lage. Das Reichen des Wassers bis an den Hals, wie hier, oder bis an die Seele, עַד־נָפֶשׁ, wie Ps. 69, 2., bezeichnet dann den allerhöchsten Grad der Noth und Bedrängniss. Der Prophet bezeichnet aber das von den Assyrern bevorstehende Leiden nicht nur nach seiner Intensivität, oder Höhe, sondern auch nach seiner Extensivität oder nach seinem Umfange, wobei er zugleich aus dem Bilde heraustritt und die Heeresflügel geradezu nennt. Wörtlich übersetzt lauten die Worte: *und es werden sein die Ausdehnungen seiner Flügel die Fülle der Weite deines Landes, Immanuel.* Durch Anführung des Immanuel sind wir nun wieder auf das Wahrzeichen C. 7, 14—16. zurück gewiesen. Ein Moment des Wahrzeichens, nemlich die Geburt des Kindes und sein Name (7, 14.), ist schon erfüllt, das zeigt nicht nur die Geburt

9. Drohet, ihr Völker, und verzaget!
Und höret's all ihr fernen Lande der Erde;
Gürtet euch und verzaget!
Gürtet euch und verzaget!

des Sohnes (C. 8, 3.), sondern auch die Anrede an ihn hier, wo er als Zeuge der Ueberschwemmung des Landes betrachtet wird, wie er im Wahrzeichen selbst (C. 7, 15.) als Repräsentant der nach Abzug des Feindes nur von der Viehzucht und Jagd Lebenden (C. 7, 22.) dargestellt wurde, denn dieses schliesst sich an jenes unmittelbar an und ist als Eins zu betrachten. Die Erfüllung dieses zweiten Moments des Wahrzeichens (C. 7, 15.) steht nun sehr nahe bevor und ist gleichsam schon vor der Thüre, doch ehe dieses eintritt, muss noch das dritte Moment (C. 7, 16.) vorher erfüllt werden, und so wendet sich denn der Prophet in

V. 9. sogleich an die beiden Völker unter Rezin und Pekah, und fodert sie ironischer Weise zu dem auf, dessen Nichtigkeit er ihnen zugleich in der Angabe gänzlicher Erfolglosigkeit vorhält. — רֹעוּ kommt der Form nach von רָעַע, das aber hier gleichbedeutend ist mit רוּעַ *böse sein*, so wie auch Hiphil הֵרַע *malefecit* lautet. עַמִּים, *Völker* ganz im Allgemeinen, werden die Israeliten und Syrer hier genannt, weil der Prophet in ihnen zugleich auch die Assyrer und jedes andere Volk anredet, das so wie jene beiden eigenmächtig dem Volke Jehova's Verderben bringen will. Daher schaltet der Prophet die Worte וְהַאֲזִינוּ כֹּל מֶרְחַקֵּי־אָרֶץ ein, und fordert somit auch die entferntesten Völker auf, sich das, was er diesen beiden Völkern sagt, wohl zu merken und durch ihr Beispiel sich warnen zu lassen; worauf der Prophet, gleichsam wie von vorne wieder anfangend und auch an die entferntesten Völker gewendet, denselben Gedanken von רֹעוּ וָחֹתּוּ noch zweimal und mit dem grössesten Nachdrucke wiederholt. —

10. Fasset einen Rathschluss, und er wird vereitelt,
Redet ein Wort, und es wird nichts draus.
Denn Gott ist mit uns.
11. Denn also sprach Jehova zu mir in der Entzückung,

V. 10. Dieser Vers schliesst sich an den vorigen innigst an, und enthält zugleich den Grund, warum jede feindselige Demonstration und Berathschlagung misslingen muss. Es verhält sich aber dieser Vers zum vorigen, wie C. 7, 8 und 9. zu einander, so dass sie sich gegenseitig ergänzen. Wie daher die Worte כִּי עִמָּנוּ אֵל auch zu V. 9. gehören, so ist der Halbvers וְהַאֲזִינוּ כֹּל מֶרְחַקֵּי־אָרֶץ auch auf diesen Vers zu beziehen und in ihm zu ergänzen, denn die fernen Lande sollen auch dieses noch vernehmen und somit den Grund erkennen, warum ein jedes solches Unternehmen und Berathen gänzlich fehlschlagen muss. Mit diesen Worten „denn mit uns ist Gott" weiset nun der Prophet ebenso wie mit den Worten: „denn Käse und Honig u. s. w." C. 7, 22. auf jenes Wahrzeichen C. 7, 14—16. zurück, während von V. 4. in diesem Cap. als einem Wahrzeichen, wie es auch eins nach *Hitzig* sein soll, sich nirgends eine Spur zeigt. Von einer eigentlichen Heilsverkündigung in messianischem Sinne ist hier übrigens ebenso wenig als C. 7, 14—16. 22. 8, 8. die Rede (*Hengst.* Christol. I, 2. S. 103.), sondern es wird nur gesagt, dass Pläne, wie der C. 7, 6., nie gelingen werden, vielmehr Juda seine Selbstständigkeit unter seinem theokratischen Königshause trotz aller Strafgerichte behaupten werde.

V. 11. Was dem Propheten eine so grosse Zuversicht gegeben und ihn zu so bestimmter und entschiedener Verkündigung veranlasst hat, ist einmal die ausserordentliche Mittheilung, die ihm Gott in dieser Beziehung gemacht (V. 11—16.), und sein Vertrauen auf den Herrn (V. 17.), welches unerschütterlich ist, da er in sich und

Und warnte mich, nicht zu wandeln auf dem Wege dieses Volkes,
Indem er sprach:
12. Sagt nicht: Verschwörung!
Zu Allem, wozu dies Volk sagt: Verschwörung!

seinen Kindern die Bürgschaft für die Erfüllung seiner Erwartungen hat (V. 18.). — בְּחֶזְקַת הַיָּד ist wieder eine *Nominalconstruction* für eine *Verbalconstr.*, wie denn auch die genauern Bestimmungen durch יְהוָֹה und עָלַי fehlen, s. Ezech. 3, 14.: יַד־יְהוָֹה עָלַי חָזָקָה *die Hand Jehova's war schwer auf mir*, wofür gewöhnlich יַד יְהוָֹה הָיְתָה עָלָיו *die Hand Jehova's kam über ihn* gesagt wird. — חָזַק bezeichnet in dieser Verbindung *auf einem lasten, ihm hart anliegen, ihn antreiben*, so dass er etwas thun muss. Es bezeichnet also den innern Drang eines Begeisterten, der in seinem ekstatischen Zustande seiner nicht mächtig, sondern einer höhern Gewalt, einem höhern Einflusse hingegeben ist, so dass er thun muss, nicht was er nach seinem sonstigen Denken, Fühlen und Wollen mögte, sondern was die Gottes-Macht will. Es entspricht also der jesajanische Ausdruck ganz dem des Ezechiel (37, 1.) בְּרוּחַ יְהוָֹה und dem neutestamentlichen ἐν ἐκστάσει (Ap. Gesch. 11, 5.) oder ἐν πνεύματι (Offb. 1, 10. 4, 2. 17, 3.). — וְיִסְּרֵנִי kann mit בְּחֶזְקַת הַיָּד, oder mit אָמַר eng verbunden werden, doch scheint das Letztere das Angemessenere zu sein, so dass die folgenden Worte Jehova's *zugleich* die Warnung enthalten. Die Form selbst wird wegen des *Suffix.* ־ֵנִי eher für den Aor. II. in *Kal*, als für den Aor. I. in *Piel* zu halten sein. Vrgl. אֶסֳּרֵם Hos. 10, 10. *Gesen.* zieht die erste Verbindung vor und übersetzt daher: *und als er mich warnte.*

V. 12—16. enthalten die Worte Jehova's, welche der Prophet in der Entzückung vernahm. In תַּאמְרוּן, תִּירְאוּ und den folgenden Verbis ist der Prophet und der theokra-

Weder heget seine Furcht,
Noch lasset euch schrecken.
13. Den Jehova der Heerschaaren, ihn haltet heilig
So dass er eure Furcht und er euer Schrecken
sei.
14. Denn er wird sein zu einem Heiligthume,
Und zu einem Stein des Anstosses und zu einem
Fels des Sturzes
Den beiden Häusern Israels,
Zur Schlinge und zum Fallstrick
Dem Bewohner Jerusalems;

tisch gesinnte Theil des Volks angeredet. „קֶשֶׁר steht hier nicht von einer Verschwörung im Innern, sondern von Verbindungen auswärtiger Fürsten zum Untergang des davidischen Hauses, mit dem Nebenbegriff des *Gefährlichen.*" Vrgl. קֶשֶׁר Amos 7, 10. Es ist von Jesaja die Verbindung Rezin's und Pekah's gegen Ahas gemeint. — מוֹרָא *Furcht* ist hier *das Object der Furcht*, so wie in

V. 13. מַעֲרִיץ *der Gegenstand des Schreckens.* הִקְדִּישׁ יְהוָֹה heisst hier: Jehova als den Mächtigsten vor Allen anerkennen und ihn durch solche Anerkennung und Verehrung vor allen übrigen Machthabern auszeichnen. In diesem V. redet eigentlich schon wieder der Prophet, da es sonst die Gewohnheit Jehova's ist, von sich in der dritten Person zu reden.

V. 14. Der Grund, warum Jehova als ein solcher anerkannt und verehrt werden soll, wird hier angegeben. מִקְדָּשׁ *Heiligthum* ist hier der Ort, wo alle Kraft und Macht gleichsam concentrirt ist, oder wo sich doch die höchste Macht schützend und helfend offenbart, so dass dadurch dieser Ort vor allen andern sich auszeichnet und ganz das Gegentheil von einem אֶבֶן נֶגֶף *Stein des Anstosses* und צוּר מִכְשׁוֹל *Fels des Strauchelns*, *des Sturzes* ist, denn diese bezeichnen die Ursachen des Unheils und des Unter-

15. So dass Viele darüber stürzen,
Und fallen und zertrümmert werden,
Und sich verstricken und gefangen werden.

ganges. Dasselbe wird in einem andern Bilde durch פַּח *Strick* und מוֹקֵשׁ *Schlinge, Fangnetz* bezeichnet, so dass durch die Wiederholung desselben Begriffs mit andern Worten der hohe Grad und die Allgemeinheit des Verderbens angedeutet wird. Doch sind unter יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלָם *Einwohner von Jerusalem* nur dieselben, wie unter הָעָם הַזֶּה V. 12. gemeint, nemlich die Gottlosen, während der Prophet, seine Familie und der fromme Theil der Nation ausgenommen sind, daher heisst es auch im folgenden

V. 15., der die Folge eines solchen Verhältnisses von Jehova zum Volke angiebt, nur רַבִּים *viele* werden ihren Untergang finden. Das Bild des vorigen V. ist genau festgehalten, und so entspricht כָּשְׁלוּ dem צוּר מִכְשׁוֹל, so wie נָפְלוּ וְנִשְׁבָּרוּ dem אֶבֶן נֶגֶף, ferner נוֹקְשׁוּ dem מוֹקֵשׁ und נִלְכָּדוּ dem פַּח. Als Realparallelen sind zu vergleichen C. 28, 13. Hos. 14, 10. — Sehr merkwürdig ist es nun, wenn, wie schon oben erwähnt ist, *Hengstenberg* nicht auch diese Stelle als eine directe und ausschliessliche Weissagung auf Christum in seine Christologie aufgenommen, sondern sie nur im Vorübergehen abgefertigt hat, obgleich sie nicht wie Jes. 7, 14. nur an einer, sondern an drei Stellen des N. T. Luc. 2, 34. Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 8. vorkommt und vom Erlöser verstanden wird. Unser Christolog ist also, wie gesagt, sehr inconsequent und weicht zugleich hierin vom N. T. so ab, dass man abermals sieht, wie willkührlich er die h. Schrift behandelt, und wie oberflächlich er mitunter dasjenige behandelt, was seiner Ansicht am Meisten widerspricht. Dieses thun aber diese beiden VV. auf das Entschiedenste, denn während der Prophet hier nur von Jehova redet und an den Messias nicht im Entferntesten denkt, beziehen die neutestamentlichen Schriftsteller dennoch seine Worte auf den Erlöser, und zwar wiederum mit ihrem guten Rechte, denn

16. Wickle ein das Zeugniss.
Versiegle die Weisung durch meine Unterrichteten.

was hier von Jehova in seinem Verhältnisse zum Volke Israels gesagt wird, das gilt natürlich in einem viel höhern Grade von Gott in Christo nach seinem Verhältnisse zur ganzen Menschheit. Es ist hier also ganz derselbe Fall wie Cap. 7, 14., wo einem Kinde der bedeutungsvolle Name *Immanuel* beigelegt werden soll, der nach seiner Bedeutung im höchsten und umfassendsten Sinne nur vom Erlöser gesagt werden kann.

V. 16. Dass das, was Jehova dem Propheten zu thun befiehlt, von ihm sofort vollbracht wird, und dass das, was Jehova zu ihm redet, von ihm sofort aufgezeichnet wird, versteht sich so von selbst, dass weder das Eine zu V. 1 und 2. noch das Andere hier besonders erwähnt wird. Dass aber die Worte Jehova's in V. 12—15., oder vielleicht auch nur die in V. 12. als aufzuzeichnende gedacht werden müssen, zeigt dieser V. ganz deutlich, denn mit *Gesenius* anzunehmen, dieser Vers weise genau zurück auf V. 1. 2. und enthalte eine Art Nachtrag, eine neue Erinnerung aus jener ὅρασις, scheint nicht angemessen zu sein. Allerdings ist die Analogie beider Stellen unverkennbar, aber dennoch muss diese als ganz unabhängig von jener und als ganz selbstständig anerkannt werden, da der Prophet unmöglich von derselben Sache eine solche doppelte Relation geben konnte. Wir haben also bei צֹר, von צָרַר *zusammenbinden, einwickeln*, durchaus nicht an jene Tafel V. 1. zu denken, sondern müssen etwas anderes voraussetzen, das hier als ganz unwesentlich gar nicht genannt ist. — תְּעוּדָה = עֵדוּת *testimonium*. Es werden aber die Worte in V. 12. also benannt, insofern Jehova in denselben ein *Zeugniss* von sich, seiner Macht und seiner Fürsorge für die Seinigen ablegte. Während sie dieses von seiner Seite waren, waren sie zugleich für die Empfänger jener Worte eine תּוֹרָה eine *Belehrung*, *Zurechtweisung*, *Unterweisung*,

17. Und ich harre auf Jehova,
Der sein Angesicht birgt vor Jakobs Hause,
Und hoffe auf ihn.

die jenes יָסַר V. 11. involvirt. Die לִמֻּדִים dürfen aus dem angegebenen Grunde nicht gerade die V. 2. genannten beiden Männer sein, sondern können hier sehr gut auch von andern Personen verstanden werden. Das *Suffix.* in לִמֻּדָי hat objectiven Sinn, *qui de me instituti, eruditi, sunt.* Ein לִמּוּד ist aber nicht ein solcher, der bloss die theoretische Erkenntniss, das todte Wissen von etwas hat, sondern der zugleich mit seinem ganzen Fühlen, Wollen und sonstigem Denken in dieser Erkenntniss lebt und webt, wie denn überhaupt die biblischen Schriftsteller das Erkennen, Wissen, Unterrichtet sein von dem Willen und der ganzen Gesinnung durchaus nicht trennen, so dass es für sie gar kein Wissen und Erkennen giebt, wo der angemessene Wille, die entsprechende Gesinnung und That fehlt. לִמֻּדָי sind daher: *die mir mit Herz und Sinn treu und fest Ergebenen.* Durch solche soll der Prophet die aufgezeichneten Worte einwickeln und versiegeln lassen, damit sie in solchem den Gottlosen verborgenen Geheimniss die Bürgschaft ihrer Zukunft und eine Rechtfertigung ihres Vertrauens zur Zeit der Erfüllung hätten. — Auch in diesem V. ist die *parallage elliptica* nicht zu übersehen, denn in dem ersten Halbverse ist ebensowohl חֲתוֹם und בְּלִמֻּדָי, als im zweiten צוֹר zu ergänzen, da es nur *ein* Gedanke ist, welcher wegen der doppelten Bezeichnung der aufzubewahrenden Worte durch einen *parallelismus membrorum* ausgedrückt worden ist.

V. 17. In Folge einer so bestimmten Weisung ist der Prophet ruhig und getrost, harrend in aller Zuversicht auf den Herrn und die Erfüllung seiner Verheissungen. Darum konnte er den Völkern V. 9. 10. so entschieden und bestimmt das Misslingen ihrer Pläne und Rüstungen verkünden. חִכָּה bezeichnet das Vertrauen, in so fern der Blick auf etwas in der Zukunft gerichtet ist, dessen Erfüllung

18. **Siehe, ich und die Kinder, so mir Jehova gegeben,**
Sind zu Zeichen und Wundern in Israel

man von Jemandem ruhig und sicher erwartet; קִוָּה dagegen, in so fern man im Vertrauen an Jemandem unerschütterlich festhält, an ihn gleichsam innerlich festgebunden ist. Die genauere Bestimmung von Jehova durch הַמַּסְתִּיר פָּנָיו וגו' zeigt, dass Jerusalem sich zu dieser Zeit schon in Bedrängniss befand, da die Redensart הִסְתִּיר פָּנָיו *sein Angesicht verbergen*, von Jehova gebraucht, immer eine bedrängte, unglückliche Lage bezeichnet. Aber der Prophet bleibt unerschüttert, denn

V. 18. er hat in sich und seinen Kindern die hinlängliche Gewähr, dass es mit seinem Volke nie garaus sein könne, dass ein Theil desselben gerettet werden und der Staat bestehen bleiben müsse. Frägt man, inwiefern Jesaja hiefür die Gewähr in sich und seinen beiden Söhnen hatte, so sagt *Gesenius*: wegen seines und seiner Kinder bedeutsamen Namen. „Solches tröstenden Inhalts war der Name des Propheten selbst (יְשַׁעְיָה *Heil Gottes* oder Rettung, welche von Gott kommt) und die seiner Knaben *Schear Jaschub* (7, 3.), *Immanuel* (7, 14. 8, 8.), *Maher-Schalal Chasch-Bas* (8, 3.)." Nach *Hitzig* soll nun eine solche Auffassung „gegen den Zusammenhang an unserer Stelle und gegen allen (?!) Sprachgebrauch" sein, daher meint er, dass der Prophet, indem er mit seinem Hause im Vertrauen auf Jehova beharrt, von Jehova als der Typus des künftigen, wieder zu Jehova umkehrenden Volkes aufgestellt sei. Aber nicht Jehova stellt ihn auf, sondern er selber betrachtet sich hier als etwas Besonderes, und nicht bloss sich selbst, sondern auch seine Kinder, die *Hitzig* bei Seite schiebt. Die Frage sodann, in wie fern Jesaja sich und seine Söhne so betrachten konnte, ist von *Hitzig* gar nicht beantwortet, und daher halten wir uns allerdings mit Recht an die Namen, nur so, dass wir im Namen nicht etwas ganz Leeres nach modernem Sprachgebrauch, noch auch bloss

etwas Bedeutendes, sondern etwas real Seiendes erkennen. Denn es ist gerade ein eigenthümlicher Sprachgebrauch im Hebräischen, dass *genannt werden* (הִקָּרֵא) sehr oft für *sein*, und *Name* (שֵׁם) für *Wesenheit* in einer bestimmten Beziehung steht. *Jesaja* hatte also in sich die Gewähr der künftigen Rettung, als in ihm selber schon das Heil, die Rettung zum Theil verwirklicht war, wie es sein Name besagte, und ebenso war es bei seinen Söhnen. *Schear-Jaschub* war schon ein solcher, in dem das Volk zu Jehova zurückgekehrt war, *Immanuel*, war schon ein solcher, in dem Jehova seinem Volke beistand, und in dem daher der Plan der Feinde seine Vereitelung hatte. Um deswillen werden die Kinder nicht bloss *Wahrzeichen*, sondern auch *Wunder*, מוֹפְתִים, genannt. Der Begriff des *Wunderbaren* und *Ausserordentlichen* ist aber hier durchaus festzuhalten und wohl zu beachten als etwas Eigenthümliches in der Anschauungsweise Jesaja's. *Hengst.* übersetzt daher zwar ganz richtig „*Wunder* und Zeichen (Christol. I, 2. S. 61.) erklärt es aber mildernd durch bloss „auffallende Zeichen" und schwächt somit den Begriff des Wunderbaren in מוֹפֵת, während er diesen Begriff des Wunders in אוֹת C. 7, 11. gar sehr hervorhebt, damit nur Niemand ahne, wie jener Immanuel auch als der Sohn des Propheten ein Wunderzeichen sein könne. S. 81. aber verräth *Hengst.* eine seltsame Ungewissheit. Er sagt nemlich: „Allein wenn auch Immanuel mit Unrecht (?) unter die Söhne des Propheten gezählt worden, so bleiben doch noch Schear Jaschub und Maherschalalchasbas übrig, welche der Prophet an der bezeichneten Stelle vor Augen zu haben *scheint*." Dieses „*scheint*" lässt vermuthen, dass *Hengst.* es noch nicht für so ganz ausgemacht gelten lassen will, dass Jes. hier wirklich von seinen eigenen leiblichen Söhnen rede. Es wäre also nach ihm wohl möglich, ja nach seiner Ekstase, aus welcher der Prophet nach ihm nie herauskommt, consequenter Weise sogar noth-

19. Und wann sie zu euch sagen:
Befragt die Schatten und die Kundigen,

wendig, dass Jes. unter den ילדים das Christuskind und den kleinen Johannes versteht, denn die *Pron.* אנכי und לי binden ihn nur sehr schwer an die historische Gegenwart des Propheten, und in C. 9, 5. zerreisst er wirklich das ebenso starke Band des doppelten לכן, so dass er nach der magischen Kraft seiner Ekstase den Propheten mit der grössesten Leichtigkeit einen Zeitraum von 700 Jahren überspringen lässt. S. 102. endlich scheint *Hengst.* mit sich eins geworden zu sein und versteht die Worte hier von des Propheten und seiner beiden Söhne Namen, fasst aber die Ausdrücke מופתים und אתות nur ganz im Allgemeinen als Vorbilder zukünftiger Begebenheit überhaupt auf und findet sie demnach, wie es scheint, auch nicht einmal mehr „auffallend," wie S. 61., um so die Kluft zwischen dem Immanuel und dem Maherschalalchaschbas, obschon beide Namen nur einen und denselben Knaben bezeichnen, so gross als möglich zu machen durch die Entfernung alles Wunderbaren und irgend Auffallenden von der Persönlichkeit des Propheten und seiner beiden Söhne, obgleich Jes. ganz offenbar in sich und seinen Kindern etwas Ausserordentliches erkannte. Auch *Gesen.* und *Hitz.* nehmen מופת in der Bedeutung von *τύπος τοῦ μέλλοντος* Röm. 5, 14., was allerdings geschehen kann, nur darf man nicht den Begriff des Ausserordentlichen und Wunderbaren aufgeben, da dieses allein dem Propheten die sichere Bürgschaft und die feste Zuversicht (V. 17.) verleiht. Es galten ihm also seine Kinder als *wunderbare* Vorbilder, als *wunderbare* Wahrzeichen. Vrgl. Zachar. 3, 8. Ueberhaupt aber entspricht die Verbindung von אתות ומופתים ganz der im N. T. *σημεῖα καὶ τέρατα* (Joh. 4, 48. Matth. 24, 24. Marc. 13, 22.), so dass auch hieraus hervorgeht, wie hier der Begriff des Wunderbaren wohl festzuhalten ist. Vergl. 5 Mos. 13, 1. 1 Kön. 13, 3. Ps. 71, 7. Jes. 20, 3. Ezech. 12, 11. 24, 24. 27. —

Die da zirpen und flüstern!
(So antwortet ihnen:)
Soll nicht ein Volk seinen Gott befragen?
(Sondern) für die Lebenden die Todten?

V. 19—22. bildet den Beschluss des strafenden und drohenden Theils dieser Weissagung. Jes. wendet sich in diesem Schlussabschnitt an die Getreuen Jehova's, und giebt ihnen an die Hand, was sie auf die abgeschmackten Zumuthungen des abergläubischen Theils ihrer Zeitgenossen erwidern sollen. — דָּרַשׁ mit אֶל *bei Jemandem anfragen, sich bei ihm Raths erholen*, nämlich in dem Sinne einer Orakelbefragung. C. 19, 3. — אוֹב, von أَابَ, *revertitur, noctu venit*, ist der aus dem Todtenreiche zurückkehrende Geist eines Verstorbenen, sein *Schatten*. Wer die Kunst verstand und die Macht besass, diese Schatten Verstorbener heraufzubeschwören, war ein Schatten-Gebieter, vgl. בַּעֲלַת־אוֹב 1 Sam. 28, 7., ähnlich wie wir sagen: ***Hexen-Meister***. Solche Schatten werden herauf citirt und befragt, denn man hält sie für יִדְּעֹנִים, *die da wissen*, was zu thun oder zu lassen, was zu fürchten oder zu hoffen sei. Der *Sing.* ist יִדְּעֹנִי 3 Mos. 20, 27. „Dieses Wort kommt nie anders vor, als hinter אוֹב, dessen Begriff ergänzend." Die LXX. geben das אוֹב durch *ἐγγαστρίμυθος*, ***Bauchredner***, wieder und deuten dadurch zugleich an, wie sie sich die Sache dachten. Vgl. *πνεῦμα πύθωνος* Apost. Gesch. 16, 16. — צִפְצֵף kommt sonst vom Zirpen und Pipen junger Vögel vor z. B. Cap. 10, 14. 38, 14., hier steht es aber von der Stimme der abgeschiedenen Geister. Vrgl. *Homer's* Od. 24, 4—10. Il. 23, 101. — הָגָה steht von allen *gedämpften* Lauten, wie vom Girren der Tauben (C. 38, 14.), vom Knurren des Löwen (C. 31, 4.), daher auch vom Seufzen des Menschen (Cap. 16, 7.), vom Flüstern wie hier und selbst vom Sinnen und Denken, dasselbe als ein zurückgehaltenes leises Reden gedacht. — Vor הֲלוֹא ist תֹאמְרוּ zu ergänzen, so wie Ps. 8, 4. zu Anfange אֹמַר־ oder אָמַרְתִּי, so *spreche ich* u. s. w. —

20. **Zur Weisung und zum Zeugnisse!**
Wenn sie nicht auf diese Weise sprechen,
(So sind sie) dem keine Morgenröthe auf-geht;

חַיִּים, *viventes*, und מֵתִים, *mortui*, stehen hier in einem solchen Gegensatze, dass darin zugleich das Ungereimte enthalten ist, diese in Angelegenheiten jener zu befragen. —

V. 20. Ganz im Gegensatze zu einem so widersinnigen Verfahren des blinden Aberglaubens ist alles Heil nur in dem Hinwenden zum Worte Jehova's zu finden, so dass ohne die Anerkennung dieses keine bessere Zukunft für das Volk zu erwarten steht. — לְתוֹרָה *zur Weisung*, וְלִתְעוּדָה *und zum Zeugnisse*, wobei שׁוּבוּ *kehret zurück* oder ein ähnliches Verbum zu ergänzen ist. Vor אֲשֶׁר ist zu ergänzen הָיוּ oder יִהְיוּ so *werden sie sein* nemlich *solche* oder *diejenigen*. Dieses *Pron. demonstr.* ist in אֲשֶׁר schon enthalten, und der Uebergang der Construction aus dem *Plur.* in den *Sing.* לוֹ giebt eigentlich den Sinn: so werden sie sein ein solcher, oder gleich demjenigen, welchem u. s. w. Da die ganze Rede hier und auch schon im vorigen Verse sehr elliptisch ist, so wird man das Verb. הָיָה, das so oft im A. T. ausgelassen ist und auch bei Jesaja z. B. C. 10, 9. 20, 6. 21, 1. 38, 20. nicht selten fehlt, auf die angegebene Weise am leichtesten ergänzen können. Ganz in gleicher Weise ist dieses *Verb. subst.* vor dem *Pron. rel.* zu ergänzen in 1 Sam. 12, 6., wo es heisst: יְהוָה אֲשֶׁר *Jehova sc.* ist es, oder ist derjenige, *welcher* u. s. w., ferner in 2 Sam. 2, 4.: *die Männer von Jabesch Gilead sc.* sind es, oder sind diejenigen, *welche* u. s. w. Auch die Stelle Sach. 8, 23. lässt sich so auffassen und erklären, nemlich: *In jenen Tagen* (werden sein die,) *welche ergreifen, zehn Mann* u. s. w. *Ewald* (Kr. Gr. S. 650.) hat diese Ellipse von הָיָה schon zum Theil richtig erkannt, und allerdings bedarf es keines Beweises, dass אֲשֶׁר nicht dazu dienen kann, um den Nachsatz zu bezeichnen, wie *Gesen.* es hier fasst,

21. So dass es darin einhergeht,
Hartgeplagt und hungrig.

indem er übersetzt: *wenn es nicht also spricht, so geht ihm keine Morgenröthe auf.* Aber auch die Uebersetzung: „zum Gesetz wollen wir umkehren, so wahrlich wird reden, dem keine Morgenröthe schimmert" (*Ewald's* Kr. Gr. S. 643.) kann unmöglich richtig sein wegen des innern Widerspruches, der darin liegt; denn wie konnte Jes. eine solche Aufforderung: „*zum Gesetz wollen wir umkehren*" von einem *Verzweifelnden*, wie *Ewald* das אֲשֶׁר אֵין לוֹ שַׁחַר versteht, sprechen lassen, da nur der, welchem noch eine Zeit des Glückes bevorsteht und der sie auch noch hofft zu erleben, eine solche Aufforderung ergehen lassen kann, durch welche er das noch zu erwartende Glück herbeizuführen bemüht ist. Auch alles Folgende in V. 21 und 22. widerspricht der Auffassung von *Ewald*, welche auch *Hitzig* recipirt hat, so dass er übersetzt: „Fürwahr! sprechen wird also das Volk, dem keine Morgenröthe aufgeht," den Begriff des Volkes ganz frei hinzufügend. — שַׁחַר, *Morgenröthe*, bezeichnet hier den Anbruch einer glücklichen Zeit, welche C. 9, 2. und sonst durch אוֹר *Licht* bezeichnet wird, während חֹשֶׁךְ, *Finsterniss*, z. B. Ps. 18, 29. und ähnliche Ausdrücke *Unglück*, *Leiden*, *Bedrängniss* ausdrücken.

V. 21. Dass das Volk nicht also sprechen wird, wie es in dem vorigen Verse angegeben ist, war dem Propheten gewiss, und daher giebt er nicht nur die nächste, sondern auch die entferntere Folge eines so hoffnungslosen Zustandes des sündigen Volkes an, woran er noch einen malerischen Zug der Verzweiflung schliesst. Unter בָהּ wird das Land verstanden und in demselben vorzugsweise die Hauptstadt. Das רָעֵב, *esuriens*, *famelicus*, weiset, wie es scheint, auf eine Blokade hin, auf welche schon C. 3, 1. 26. vrgl. C. 1, 7. 9. und 6, 11. hingewiesen wurde, denn eine eigentliche Hungersnoth im ganzen Lande konnte die

Und es geschieht: wenn es hungert,
So ergrimmt es und flucht auf seinen König
und auf seinen Gott,
Und wendet sich nach oben;

blosse Ueberschwemmung des Landes durch ein feindliches Heer wohl schwerlich gleich zur Folge haben. Demnach wäre auch נִקְשֶׁה, *beschwert*, *gedrückt*, *hartbehandelt*, vorzugsweise von der bedrängten Lage des Volkes während einer Blokade zu verstehen, indem der Feind Niemanden aus der Stadt lässt, um durch Steigerung der Hungersnoth desto eher die Ergebung zu erzwingen. Unter dem מֶלֶךְ könnte man nach V. 6. leicht den *Ahas* verstehen, es scheint indessen hier, nach V. 23. zu urtheilen, so wie auch schon im vorhergehenden und dann auch noch im folgenden Verse eigentlich nur von dem Zehnstämmereich die Rede zu sein, so dass darnach unter dem מַלְכּוֹ nur der König von Samarien und unter אֱלֹהִים die *Götzen* eben daselbst gemeint sind, obgleich V. 14. von beiden Häusern Israels die Rede ist und C. 5, 30. auch der künftige Zustand von Juda zum Theil mit denselben Worten wie hier geschildert wird. וּפָנָה לְמָעְלָה *und es wendet sich nach oben* mit seinem Blicke vor Verzweiflung ob der unsäglichen Noth und Bedrängniss im Lande, welche im folgenden

V. 22. noch besonders gezeichnet wird. Der eigentliche Ausdruck צָרָה, *angustia*, ist mit dem bildlichen חֲשֵׁכָה, *tenebrae*, hier fast ebenso wie C. 5, 30. verbunden. אֶרֶץ ist hier ebenso dem לְמָעְלָה im vorigen Verse wie Obad. 3. dem מָרוֹם entgegengesetzt. — In מְעוּף צוּקָה ist der bildliche Ausdruck mit dem eigentlichen durch die Form des *Stat. constr.* zu einem Gesammtbegriff verbunden, der dadurch eine besondere Steigerung des Grundbegriffs enthält, welcher in dem צָרָה ganz einfach ausgesprochen ist. Vrgl. Ps. 40, 3. טִיט הַיָּוֵן für: *tiefen Schlamm*. Ebenso ist אֲפֵלָה nur eine Steigerung der Bedeutung von חֲשֵׁכָה in der vorhergehenden Verszeile. Jedenfalls entsprechen sich

22. Und schauet zur Erde

Und siehe da: Angst und Finsterniss,

diese Worte in rhythmischer Hinsicht vollkommen, so dass darnach die eigentliche Wortstellung sein müsste:

וְהִנֵּה צָרָה וַחֲשֵׁכָה
מְעוּף צוּקָה וַאֲפֵלָה
מְנֻדָּח׃

Die Häufung dieser synonymen Ausdrücke dient nur dazu, die Farben der Schilderung recht grell zu machen und dadurch den allerhöchsten Grad des Elends und der Bedrängniss zu bezeichnen. Der Erklärungsgrund dieses Zustandes eines so ausserordentlichen Unglücks wird ganz kurz angegeben durch das hinzugefügte מְנֻדָּח, das eine Verszeile für sich bildet und sehr verschiedenartig gedeutet worden ist. *Gesen.* verbindet es mit ואפלה so dass er übersetzt: *und wird in die Nacht hinabgestossen*, aber dann müsste wie Jer. 23, 12. בָּאֲפֵלָה stehn, abgesehen davon, dass dann מְעוּף צוּקָה ganz isolirt steht. *Hitzig* verbindet es nach *J. D. Michaelis* mit מָעוּף, betrachtet es aber als Apposition dazu, so dass er übersetzt: *Dunkel der Bedrängniss und Finsterniss, — das verscheucht wird,* wobei er das Wort מְנֻדָּח nicht anders begreifen kann, denn als einen späteren Zusatz, nach eingetroffener Catastrophe ihrer Drohung angehängt, und zum Folgenden den Uebergang vermittelnd. Aber die Annahme, dass מְנֻדָּח erst später hinzugekommen sei, ist ganz willkürlich und grundlos; sodann würde מָעוּף מְנֻדָּח nach 2 Sam. 15, 14. höchstens nur *ein schnell herbeigeführtes Dunkel* sein können, und das lateinische *discutere tenebras* hier anwenden zu wollen, bedürfte wohl noch erst einiger Rechtfertigung, da das Verbum נָדַח sonst nirgends ein solches Verscheuchen der Finsterniss bezeichnet, ja sogar Jerem. 23, 12. in ganz entgegengesetztem Sinne gebraucht wird. Wir nehmen also dem sonstigen Gebrauch dieses Verbums am Angemessensten es auch hier in der Bedeutung *verstossen*,

Drangsals-Dunkel und Umnachtung;
Verstossen (ist's)!

so dass מְנֻדָּח, *verstossen* nemlich von Jehova, die Erklärung und den nächsten Grund des eben geschilderten Elendes angiebt, oder alles bisher Geschilderte in einem Worte kurz und mit Nachdruck zusammenfasst. Wenn *Hitzig* es bedenklich findet, dass wir das *Participium* als *Verb. finit.* übersetzen sollen, so ist das sehr wunderlich, da er selbst gesteht, dass solches auch sonst vorkommt. Es steht übrigens das *Partic.* hier ganz ebenso ohne alle Verbindung mit dem Vorhergehenden, wie die Worte אֲשֶׁר אֵין לוֹ שָׁחַר in V. 20. Will man aber eine solche Verbindung erzwingen, so kann man auch übersetzen: *und Umnachtung eines Verstossenen.* Dass אֲפֵלָה hier im *Stat. abs.* und nicht im *Stat. constr.* steht, darf kein Anstoss sein bei dieser Uebersetzung, da die Formen beider *Status* öfter verwechselt werden. So steht der *Stat. constr.* oftmals, wo man die Form des *Stat. abs.* erwartet (*Gesen.* Lehrg. §. 176.), und ebenso ist es umgekehrt der Fall in Stellen, wie Ps. 45, 5.: וְעַנְוָה־צֶדֶק *und Milde der Gerechtigkeit*, d. i. milde Gerechtigkeit; 5 Mos. 33, 11.: מָתְנַיִם קָמָיו *die Lenden derer, die sich gegen ihn erheben. Ewald* ergänzt zwar (Kr. Gr. S. 650.) an der ersten Stelle וְ vor צֶדֶק, aber solches lässt weder das *Makkeph* vor צֶדֶק noch das וְ vor עַנְוָה zu, wie denn auch *Ewald* kein anderes Beispiel einer solchen Ergänzung hat auftreiben können. An der zweiten Stelle wird der *Stat. abs. pro construct.* von *Ewald* (Kr. Gr. S. 588.) noch seltsamer erklärt, indem er sagt: „Dem Verbo werden *zwei an sich verschiedene Objecte* zugefügt, die beide mit gleichem Recht das Verbum ergänzen. So wenn das Hauptobject die *ganze Person* setzt und ein zweites bestimmt den Theil angiebt z. B. מְחַץ מָתְנַיִם קָמָיו, *schlage seine Feinde die Lenden.*" Hier verändert *Ewald* in der Uebersetzung ganz willkürlich und ganz unerlaubt die Stellung der Worte. Stände קָמָיו *vor* מָתְנַיִם, dann könnte man sich seine Er-

23\. **Doch nicht (wird sein) Verdunkelung**
Dem (Lande), welchem Bedrängniss (ist);

klärung gefallen lassen, so aber auf keinen Fall. Das zeigen auch die angeführten Stellen Ps. 3, 8. 2 Sam. 3, 27. 1 Mos. 3, 15. Denn da heisst es z. B. אֹיְבַי לֶחִי und nicht umgekehrt, gleich darauf aber שִׁנֵּי רְשָׁעִים. Ueberhaupt geht in solchen Fällen immer das Hauptobject *voran*, in Gegenfällen aber steht sonst gewöhnlich der *Stat. constr.*, so dass es nur als eine Ausnahme betrachtet werden muss, wenn auch da der *Stat. abs.* bisweilen gefunden wird. — Uebrigens könnte man unsere beiden Worte bei Jesaja auch noch so fassen, dass man zwischen ihnen בַּאֲשֶׁר oder אֲשֶׁר בָּהּ ergänzt; vrgl. Ps. 4, 8. 19, 4. Jes. 29, 1. u. s. w. *Gesen.* Lehrg. S. 748. Dann wäre zu übersetzen: *und Umnachtung, in die es verstossen.* Der Begriff der Verstossung ist natürlich zu vervollständigen durch *von Gott*, *von Jehova* (2 Sam. 14, 14.), und zu verstehen von der Vertreibung aus dem Lande und von der Zerstreuung unter die Heiden (5 Mos. 30, 1. Jer. 8, 3. 40, 12.). Diese Bedeutung von נָדַח ist bei den Propheten die bei Weitem überwiegende und fast ausschliessliche; daher נִדָּח *der Verstossene* C. 16, 3. 4. 27, 13. נִדָּחָה *die Verstossene*, *das verstossene Volk* Mich. 4, 6. Zeph. 3, 19.; vom Verscheuchen der Dunkelheit, Finsterniss u. drgl. kommt aber dieses Verbum, wie bereits erwähnt ist, nirgends vor. —

V. 23. Mit diesem Verse beginnt der Schlussabschnitt der *ganzen* Weissagung oder der dritte Haupttheil, der messianische derselben, von dessen Einfluss auf die richtige Beurtheilung des in V. 14 — 16. Gesagten schon oben ist aufmerksam gemacht worden. Dieser dritte Haupttheil muss wieder nach einer bestimmten Pause verfasst worden sein; denn während in dem Vorhergehenden von V. 5. an nur das Annähern des assyrischen Heeres vorausgesetzt werden kann, müssen wir hier schon ein Abziehn desselben und die bereits erfolgte Deportation vieler Einwohner aus dem

nördlichen und östlichen Theile des Zehnstämmereichs annehmen. Gleichwohl verfasste Jes. diesen Abschnitt mit bestimmter Rücksicht auf den Schluss des vorigen, daher er das Gedankenverhältniss zwischen beiden durch die Partikel כִּי bezeichnet, die hier nothwendig einen Gegensatz angiebt und den Uebergang von harter Drohung zu freudiger Hoffnung vermittelt. Dieses Gedankenverhältniss fasst *Gesenius* ganz richtig, wird aber von *Hengstenb.* und *Hitzig* gewaltsam verrückt. Ersterer will das כִּי auf V. 9. 10. 17. 18. beziehen, obgleich diese Verse nichts weniger als eine messianische Heilsverkündigung enthalten, und eine solche Rückbeziehung auch wider alle Grammatik ist. *Hitzig* nimmt ebenfalls כִּי hier als Causalpartikel, aber um das zu können, muss er מְנֻדָּח im vorigen Verse als einen spätern Zusatz betrachten und das Verbum נָדַח in einer Bedeutung nehmen, wie sie sonst nirgends vorkommt. Ueberdies kann auch er nicht einmal den hier stattfindenden Gegensatz gänzlich verkennen, so dass seine Erklärung um so gezwungener und unnatürlicher erscheint. — Nach jedem der beiden *Nomina verbalia* מוּעָף und מוּצָק ist das Verbum הָיָה zu ergänzen, und dasselbe das erste Mal auf die Zukunft, das zweite Mal auf die Gegenwart zu beziehn. Diese beiden *Nomina* selbst sind eigentlich und ursprünglich *Participia* in *Hophal* von עוּף *dunkel*, *finster sein* (Hiob 11, 17.) und von צוּק *enge*, *bedrängt sein*, so dass nur das *Patach* des *Partic.* in das *Kametz* dieser *Nomina* verlängert ist. — לָה bezieht sich auf das folgende אַרְצָה, denn im Hebräischen geht das *Pronomen* öfter dem *Nomen*, worauf es sich bezieht, voraus. S. *Gesen.* Lehrg. Seite 739. 740. Die folgenden Worte dieses Verses enthalten nun die Erklärung der sechs ersten Worte, so dass eigentlich ein Wörtchen wie *denn*, *nemlich*, zu ergänzen ist. — Das כָּ in כָּעֵת fassen *Gesen.* und *Hitz.* als ein *Caph temporis* und ergänzen vor הָאַחֲרוֹן noch כָּעֵת. Ich

bin ihnen hierin gefolgt, da allerdings wohl nur כְּ und כְּ *wie* und *so*, und nicht leicht auch כְּ und וְ auch *wie* und *so* bedeuten. Da indessen auch dieses Letzte nichts weniger als ganz sprachwidrig ist und in dem *ὡς* — *καὶ* Gal. 1, 9. eine Rechtfertigung finden dürfte, auch sonst die Hebräer wie die Araber der Zeit dasjenige als *ihre* Handlung beilegen, was in ihr geschieht, so könnte man allerdings auch mit ***Hengstenb.*** übersetzen: ***so wie die frühere Zeit verächtlich gemacht hat das Land Sebulon und das Land Naphthali, so wird die Folgezeit es ehren*** u. s. w. Wie nun הָאַחֲרוֹן die ganze Folgezeit von dem gegenwärtigen Augenblick an bezeichnet, so das כָּעֵת הָרִאשׁוֹן die ganze Vorzeit bis zu demselben Augenblicke, so dass unter beiden Bezeichnungen ebenso sehr die allernächste wie die allerentfernteste Vergangenheit und Zukunft verstanden werden kann. Der gegenwärtige Augenblick aber, zu dessen beiden Seiten der עֵת הָרִאשׁוֹן und der עֵת הָאַחֲרוֹן liegen, ist gegeben in und mit der Abfassung dieses Abschnittes der ganzen Weissagung, vor welche das הֵקַל, ***contemtum, ignominiosum reddidit***, als etwas bereits Vergangenes fällt. Das Subject ist, wenn man כָּעֵת als adverbiale Zeitbestimmung fasst, Jehova, es könnte aber הֵקַל auch impersonell stehen, so dass es den Worten תְּכַסְּךָ בוּשָׁה ***Schaam, Schande wird dich bedecken*** Obad. 10. im Ganzen entspräche. Es ist aber unter diesem הֵקַל vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, die Deportation der Einwohner des nördlichen und östlichen Israels durch Tiglat Pilesar verstanden. 2 Kön. 15, 29. Dergleichen Schicksale werden immer als die tiefste Schmach eines Landes von den Propheten betrachtet, daher sie sich zur recht grellen Schilderung derselben auch nicht der obscönsten Bilder enthalten. S. m. Comm. z. Obad. S. 81. — אַרְצָה steht hier ganz gleichbedeutend mit אֶרֶץ, wie לַיְלָה öfters für לַיִל ***die Nacht.*** ***Gesen.*** Lehrg. §. 127. 1. — זְבֻלוּן (זְבוּל oder זְבֻל

die Wohnung) ist hier das Gebiet des Stammes Sebulon, das zur Ostgrenze den See Genezareth, יָם כִּנֶּרֶת (4 Mos. 34, 11.), hatte und sich von da bis an den Berg Carmel am mittelländischen Meere erstreckte (Jos. 19, 10 — 16. *Joseph. Antiq.* 5, 1. 22.). Nördlich davon lag das Gebiet des Stammes Naphthali (Jos. 19, 32 — 39.), das sich nach Josephus (*l. c.*) bis an den Libanon und die Quellen des Jordans hinaufzog. Auf der Grenze beider Stämme lag am See Genezareth die Stadt *Capernaum* (Matth. 4, 14.). — הִכְבִּיד bezeichnet das Gegentheil von הֵקַל und weiset also hin auf die künftige Rückkehr der Deportirten oder ihrer Nachkommen in ihre alten Stammländer, so wie auf die Wiederherstellung ihrer politischen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, wie sie sie früher besessen und sich errungen hatten. Vrgl. C. 9, 3. — דֶּרֶךְ הַיָּם, *der Weg*, *die Strecke*, *der Landstrich am Meere*, ist hier das Gebiet des Stammes Asser, das im Westen von Naphthali liegend sich im Norden bis gen Sidon hin und im Süden bis an den Berg Carmel erstreckte, dessen ganze Niederung die Asseriten nach Josephus inne hatten, wenn anders unsere Worte hier דֶּרֶךְ הַיָּם denselben Landstrich bezeichnen, von welchem Josephus schreibt: *Τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ Καρμήλου, κοιλάδα προσαγορευομένην διὰ τὸ καὶ τοιαύτην εἶναι, Ἀσηρίται φέρονται πᾶσαν τὴν ἐπὶ Σιδῶνος τετραμμένην.* An der Stelle 1 Mos. 49, 13. ist das Gebiet der Asseriten zu Sebulon gerechnet, sei es, weil sie nicht für ebenbürtig gelten (v. *Bohlen's* Genesis S. 471.), sei es, weil die Sebuloniten sie sich unterworfen hatten. Jedenfalls kann auch hier unter הַיָּם nur das mittelländische Meer verstanden werden, und nur die Nichtbeachtung der auch in diesem Verse vorhandenen *Parallage elliptica* hat die frühern Erklärer gezwungen, an dieser einzigen Stelle unter הַיָּם den See Genezareth zu verstehen. Aus demselben Grunde sind auch die folgenden Worte עֵבֶר הַיַּרְדֵּן von *Grotius*,

Die Strecke am Meer, das Jenseitige des Jordans, den Bezirk der Heiden.

Vitringa, *Hengstenb.* falsch gedeutet worden von dem Landstrich *diesseits* des Jordans d. h. *westlich* von ihm. Es ist עֵבֶר הַיַּרְדֵּן im N. T. τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου (Matth. 4, 16.), also das *ostjordanische* Gebiet, was 2 Kön. 15, 29. und sonst הַגִּלְעָד genannt wird, und von dem Stamme Gad (Ruben) und halb Manasse in Besitz genommen war. Mit allen bisherigen Localbestimmungen waren reinisraelitische Besitzungen, nemlich die der Stämme Sebulon, Naphthali, Asser, Gad und halb Manasse, angegeben; jetzt folgt die Angabe einer Gegend, welche nicht nur an heidnische Provinzen gränzte, sondern auch grossentheils von heidnischen Ortschaften besetzt war, aber doch noch zu Israel gerechnet wurde. Nemlich גְּלִיל גּוֹיִם, *Kreis*, *District der Heiden*, später הַגָּלִילָה genannt (2 Kön. 15, 29.), ist hier der nördlichste noch zu Naphthali gerechnete Landstrich, dessen Hauptort *Kadesch* gewesen zu sein scheint (Jos. 20, 7. 21, 32.). Hieraus entstand nun der griechische Name *Γαλιλαία*, *Galiläa*, was einen viel grössern Umfang hatte, als das ursprüngliche Wort hier anzeigt, wie denn auch das heidnische Lebensmoment sich seit dieser Zeit der Deportation mehr und mehr nach Süden ausbreitete. — Da nun so die Worte nach הִכְבִּיד ganz andern Gegenden, als die nach הֵקַל, bezeichnen, diese beiden Verba aber auch nothwendig auf dieselben Gegenden bezogen werden müssen, so bleibt nichts anderes übrig, als auch hier eine *Parall. ellipt.* anzunehmen, wonach die Objecte des ersten Verbums ebenso beim zweiten, wie die des zweiten beim ersten ergänzt werden müssen, so dass Jesaja, da alle hier genannten Gegenden ein einziges Ganzes ausmachten, nach üblicher Redeweise der Propheten eine solche Vertheilung vornahm, wie sie die Mannigfaltigkeit der Glieder bei ihrem Parallelismus erforderte. Vrgl. C. 9, 3.

C. 9, 1. Das Volk, das da wandelt in der Finsterniss,
Schauet ein grosses Licht;

V. 1. Das הֵקַל und הִכְבִּיד im vorigen Verse wird jetzt nach genauerer Bezeichnung der in Rede stehenden Gegenden durch das Bild von Licht und Finsterniss, von welchem Jes. zu Anfange des vorigen Verses ausging, so erläutert, dass dem jetzigen tiefen Elende entsprechend auch das künftige Glück sehr gewiss sein werde. — הָעָם und יֹשְׁבִים sind die Bewohner der im vorigen Verse bezeichneten Gegenden, welche aus ihrem Vaterlande deportirt sind, und eben darum in dem fremden Heidenlande in *Finsterniss* und *Todesschatten* wohnen, während sie zurückgekehrt sich wiederum des alten *Lichts* erfreuen. אֶרֶץ צַלְמָוֶת *Land des Todes-Schattens*, ist das heidnische Land, in welchem die deportirten Israeliten weilen, indem jenes Land als ein dunkles Gefängniss gedacht wurde (C. 42, 7.), oder indem alle heidnischen Länder wegen der Unbekanntschaft mit Jehova und mit seiner Verehrung als verfinstert vorgestellt wurden (C. 60, 2.). — In der zweiten Vershälfte ist noch die Construction des *Nom. absol.* und die Setzung des *Stat. constr.* יֹשְׁבֵי vor einer Präposition zu bemerken.

Was die Citation im N. T. (Matth. 4, 16. und Luc. 1, 79.) betrifft, so ist es demselben ganz angemessen, dass es unbekümmert um den individuellen Sinn des Propheten bei diesen seinen Worten dieselben in dem erhabensten Sinne auffasste und sie so auf den Erlöser bezieht. Zu diesem Zwecke werden die Ortsbestimmungen des vorigen Verses ganz aus ihrem Zusammenhange mit den übrigen Worten gerissen, יֹשְׁבֵי wird durch *καὶ τοῖς καθημένοις* gegeben, obschon kein ו voransteht, das folgende עֲלֵיהֶם wird durch *αὐτοῖς* noch übersetzt, צַלְמָוֶת wird für sich genommen, dem בְּאֶרֶץ, dessen nähere Bestimmung es doch nur ist, völlig coordinirt, und übersetzt durch *καὶ σκιᾷ θανάτου*, als gäbe בְּאֶרֶץ, *ἐν χώρᾳ* für sich schon einen Sinn. Aber dennoch werden die so veränderten Worte als ein Ausspruch des Propheten, der also gesprochen habe, angeführt. Beim Lucas werden nur

Die da wohnen im Lande der Todesnacht, —
Ein Licht erglänzt über ihnen.

ein paar Ausdrücke aus dieser Stelle des Propheten entlehnt, an beiden Stellen des N. T. aber wird unter dem אוֹר, *φῶς*, Christus verstanden, obschon der Prophet damit gar keine Person, sondern wie mit חֹשֶׁךְ einen Zustand gemeint hat. Es ist daher ganz unrichtig, wenn ***Hengstenberg*** als den alleinigen Sinn der Worte des Propheten angiebt: „Das leiblich und geistig elende Volk soll durch die Erscheinung des Messias erleuchtet, geheiligt, beseligt werden." Von der ***christlichen*** Erleuchtung, Heiligung und Beseligung ist, streng genommen, hier gar nicht die Rede, obschon die Rückkehr zu Jehova und zu dem, was recht ist, diesen Worten des Propheten allerdings zum Grunde liegt. Auch wird diese Rückkehr nie als ein Werk des Messias, sondern als eine freie That des Volkes dargestellt; daher Aufforderungen an Israel wie C. 60, 1., während bei den Heiden von einem Licht derselben die Rede sein kann (Jes. 42, 6. 49, 6.), insofern darunter ein Lehrer verstanden wird. Die christliche Beseligung ist auf Erden etwas rein Psychisches, oder vielmehr Pneumatisches, hier aber ist אוֹר bei aller sittlich-religiösen Nebenbedeutung eigentlich doch nur materielles, irdisches Wohlsein, wie das auch der folgende V. zeigt.

V. 2. Das bildlich bezeichnete Glück wird bestehen in der Vermehrung der Bevölkerung und in der allergrössesten sinnlichen Freude. Der Urheber eines solchen Glückes ist natürlich wieder nur Jehova, den der Prophet zwar hier wie 8, 23. nicht nennt, aber geradezu anredet. Die ***Aorr. I.*** הִרְבִּיתָ, הִגְדַּלְתָּ und שָׂמְחוּ gehen wie die beiden ***Aorr. I.*** רָאוּ und נָגַהּ im vorigen Verse auf die Zukunft. — לֹא steht in Folge eines Schreibfehlers für לוֹ, welches auch nicht nur im K'ri, sondern auch noch in vielen Handschriften gefunden wird und von mehreren alten Uebersetzungen ausgedrückt ist, so dass schon darum keine Ungewissheit hierüber sein

2. Du machest viel des Volkes,
Machest ihm gross die Freude;

kann. Ueberdies kommt dieser Schreibfehler auch sonst noch vor z. B. C. 49, 5. 63, 9. Sodann kann es auch darum hier nicht die Negation sein, weil dadurch ein Gegensatz entstehen würde, welcher dem zu Anfange von C. 8, 23. entspräche und so wie dort die Setzung des *Pron. rel.* nothwendig machen müsste. Endlich aber schreitet nach dieser Auffassung die Rede im Folgenden am Einfachsten und Angemessensten weiter fort. Zur Rechtfertigung der Wortstellung hier bedürfen wir gar nicht der Belegstellen Ps. 68, 30. 3 Mos. 7, 7. 8. 9. ***Hitzig*** hält mit mehreren andern Interpreten die Negation hier fest und ergänzt vor ihr אֲשֶׁר, macht aber den so ergänzten Satz אֲשֶׁר לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה, dessen eigentliche Uebersetzung so lautet: ***diejenigen, welche du nicht gross gemacht hast an Freude***, zum Subjecte des *Verb.* שָׂמְחוּ, welche Constructionsweise nichts weniger als hebräisch zu sein scheint, abgesehen von der Nichtbeachtung der Accente und von der Unförmlichkeit, welche dadurch die Structur des ganzen Verses erhält. — לְפָנֶיךָ *vor dir* d. h. dich erkennend und verehrend als ihren Gott und Heiland. Der Ausdruck scheint von den Opfermahlzeiten in den Vorhöfen des Tempels entlehnt zu sein. Vrgl. 5 Mos. 12, 7. 14, 26. Jes. 62, 9. — Die Form des *Stat. constr.* שִׂמְחַת steht für die des *Stat. abs.* — הַקָּצִיר, *die Erndte*, begann am zweiten Ostertage oder dem 16. Nisan, an welchem eine Erstengarbe geopfert und dadurch die Erndte eröffnet wurde, „obgleich die Saaten in einigen Gegenden, wie z. B. bei Jericho, etwas zeitiger, und in andern, besonders in gebirgigen und nördlichen Gegenden, etwas später reif wurden. Denn die Reife der Saaten in Palästina erfolgt, nach dem einhelligen Zeugnisse der Reisenden, in den südlichen und den ebenen Gegenden um die Mitte des Aprils, in den nördlichen Gegenden und auf den Gebirgen um drei Wochen später, und in Rücksicht auf die spätere Aussaat im Januar und Februar auch wohl erst im Juli und August, dass also

Sie freuen sich vor dir, wie man sich freut in der Erndte,

in einem gesegneten Jahre das Dreschen bis zur Weinlese, und die Weinlese bis zur Saatzeit dauern kann. 3 Mos. 26, 5. Amos 9, 13. — Die gewöhnliche Zeit der Erndte dauerte von Ostern bis Pfingsten, folglich 7 Wochen (5 Mos. 16, 9 ff.), die daher Jer. 5, 24. die Erndte-Wochen, שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר, genannt werden. Diese Zeit wurde, besonders wenn die Erndte reichlich ausfiel, sehr fröhlich begangen. Die Schnitter, welche wie bei allen Feldarbeiten die Eigenthümer, Söhne, Sklaven, Sklavinnen und Tagelöhner waren (Ruth 2, 4. 8. 21. 23. Joh. 4, 36. Jak. 5, 4.), sangen Lieder (Jes. 61, 7. Ps. 126, 6.), und die Vorübergehenden wünschten durch einen Segensspruch Glück zu einer reichen Erndte (Ps. 128, 8.), welche man für eine besondere Wohlthat Gottes und für eine grosse Ehre hielt." *Jahn* B. Arch. I. 1. S. 365. 366. Den Beschluss der ganzen Erndte machte das Erndtefest, חַג הַקָּצִיר (2 Mos. 23, 16.), welches mit ganz besonderer Fröhlichkeit gefeiert wurde. — Die *Nominalconstruction* von כְּשִׂמְחַת geht über in die *Verbalconstruction* כַּאֲשֶׁר יָגִילוּ, *wie sie jubeln, wie man jubelt.* Es ist hier die Freude und der Jubel nach erfochtenem Siege gemeint, denn „die Sieger begingen ihren Triumph mit voller Freude. Der Sieg wurde durch Freudengeschrei auf den Bergen bekannt gemacht (Jes. 40, 9. 42, 11. 52, 7—8. Jer. 50, 2. 25. Ezech. 7, 7. 17. Nah. 2, 1.). Man ging den Siegern entgegen, selbst die Frauen und Mädchen verliessen ihre Wohnungen und zogen unter Musik, Liedern und Reihentänzen zum Empfange des Feldherrn entgegen (Richt. 11, 34 ff. 1 Sam. 18, 6. 7.). Es wurden neue Lieder gedichtet, und auch die gefallenen Helden besungen (2 Sam. 1, 17 ff. 2 Chr. 35, 25. Richt. 5, 1—31. 2 Mos. 15, 1—21.), wie auch Arvieux in seinen merkwürdigen Nachr. III. Thl. S. 93. ein Siegesfest der Araber beschreibt, dass allenthalben Freudenfeuer zu sehen waren, Gastmale angestellt wurden, und von allen Seiten Musik zu hören war." *Jahn* Bibl. Arch. II. 2.

Gleichwie sie jubeln bei ihrem Vertheilen der Beute.

S. 499. Der ganze 68ste Psalm ist ein poetischer Erguss solcher Siegesfreude, und der Schluss seines 13ten Verses wie auch der von Ps. 119, 162. weiset ganz in gleicher Weise auf dieselbe Stimmung hin, welche hier gemeint ist. —

V. 3. Der Grund so grosser Freude ist das Ende der Knechtschaft der Verbannten, so dass sie wie Sieger in ihre Heimath zurückkehren können. — עֹל סֻבֳּלוֹ eig. *das Joch seiner Last* steht gleichbedeutend mit עֹל כָּבֵד *schweres Joch* 1 Kön. 12, 11. wofür 5 Mos. 28, 48. עֹל בַּרְזֶל *ein Joch von Eisen* gesagt ist. Es wird damit der harte Druck fremder Zwingherrschaft bezeichnet, im Gegensatz zu der milden Herrschaft Jehova's, die zwar auch als ein Joch gedacht wird (Jer. 2, 20. 5, 5.), aber als ein mildes Joch der Liebe und Freundlichkeit. Hos. 11, 4. Vgl. Matth. 11, 29. 30. Der folgende Ausdruck מַטֵּה שִׁכְמוֹ, *Stock seiner Schulter*, bezeichnet dasselbe, wie denn auch in Beziehung auf Jehova Zeph. 3, 9. von einem Dienen mit *einem* Nacken (שְׁכֶם אֶחָד) die Rede ist, so dass hier nur auf מַטֵּה wie dort auf סֻבֳּלוֹ der Nachdruck liegt. Es wird daher auch derselbe Begriff mit einem andern Worte und in einer andern Verbindung noch einmal wiederholt, so dass hier eine Häufung von gleichbedeutenden Ausdrucksweisen wie Cap. 8, 22, statt findet, um das traurige Loos der Verbannten mit den grellsten Farben zu bezeichnen. נֹגֵשׂ ist ein jeder, der einem zusetzt, ihn drängt, drückt, misshandelt, sei es nun als Eintreiber des Tributs und Executor, oder als Frohnvogt und Sklavenaufseher. Der *Aor. I.* הַחִתֹּתָ geht wieder auf die Zukunft. Wie nun diese Befreiung zu denken sei, wird angegeben durch den Zusatz כְּיוֹם מִדְיָן *wie am Tage Midians*, d. i. wie an dem Schlachttage, an welchem Gideon mit dreihundert Mann ein ungeheures Heer der Midianiter in die Flucht schlug und Israel von ihrer Bedrückung befreite. Richt. 6, 1—6. 14—16. 7, 12. 19—25. — יוֹם *Tag* steht

3. Denn sein Last-Joch und seines Nackens Stekken,

hier, wie sehr häufig im Arabischen يَوْم von einem berühmten *Schlachttage*, an dem ein ausgezeichneter Sieg erfochten wurde. — מִדְיָן ist der Name des Stammvaters der Midianiter, eines Sohnes von Abraham und der Ketura (1 Mos. 25, 2.), der hier wie sonst יִשְׂרָאֵל und andere *Nom. pr.* dieser Art als Name des Volkes steht. Die Vergleichung der zu erwartenden Befreiung mit diesem glänzenden Siege hat nun darin ihren Grund, dass bei ihm die Stämme Manasse, Sebulon, Naphthali und Asser vorzugsweise betheiligt waren, denn Gideon war aus dem ersten Stamme (Richt. 6, 15.), in dessen Gebiet auch das Thal Iisr'el lag, wo die Schlacht vorfiel (Richt. 6, 33.), und auch die drei andern Stämme standen ihm redlich bei. Richt. 6, 35. 7, 23. Hieraus erhalten wir einmal eine neue Bürgschaft für die Richtigkeit unserer Deutung der Ortsbestimmungen in C. 8, 23., wie denn auch das Gebirge Gilead Richt. 7, 3. namentlich genannt wird, und sodann einen gehörigen Wink, wie wir die in den bisherigen VV. gegebene Heilsverkündigung zu verstehen haben. Dieselbe bezieht sich nemlich hiernach nur auf die vier genannten Stämme, welche jenen glänzenden Sieg unter dem Beistande Jehova's erfochten hatten, und jetzt vor Kurzem von einem ähnlichen Unglück durch die Assyrer, wie damals durch die Midianiter, betroffen waren. Allerdings sollen diese Stämme durch Jehova's Beistand auch von diesem Elende befreit werden, aber an eine Erlösung, wie sie durch Christum geschehen ist, hat der Prophet nicht im Entferntesten gedacht. Er redet hier nur von den bezeichneten vier Stämmen, und nicht von allen zwölf, am wenigsten von der ganzen Heidenwelt, und hat hier nur politisches, irdisches National-Glück, nicht aber sittliche und religiöse Veredelung in *christlicher* Reinheit im Sinn. Es ist also wieder eine nicht geringe Ueberspanntheit, wenn *Hengstenberg* den Propheten bei diesen seinen Worten das Christenthum mit seinen Segnungen für die ganze Mensch-

Den Stab dessen, der es misshandelte,

heit im Auge haben und Christum als das Gegenbild Gideons betrachten lässt. Es ist nicht zu begreifen, wie dieser Christolog dazu kommt, zu behaupten, dass „*bloss* (!!) durch göttliche Kraft" die Errettung herbeigeführt werden soll, da doch der Prophet einen *Schlachttag* zur Bezeichnung der Art und Weise der Befreiung anführt. Wurde dem Gideon und seinen 3 Haufen durch göttlichen Beistand der Sieg auch noch so leicht, so mussten doch auch sie Etwas thun; und wäre dieses auch wirklich nicht mehr gewesen, als was Richt. 7, 19. 20. erzählt wird, so konnte der Prophet doch nicht meinen, dass *bloss* durch göttliche Kraft dieser Sieg erfochten war, und dass es in Zukunft ebenso sein werde. Ueberdies ist und bleibt hier immer die Rede von einer Schlacht und einem Siege, den unser Christolog, da unser Herr Christus nie zu Felde gezogen ist, wie Gideon, consequenter Weise einem christlichen Helden zuschreiben müsste, wenn er nun einmal vom Christenthume hier nicht ablassen kann, obgleich dieser, der vorige und der folgende V. auch nicht an einer einzigen Stelle im N. T. citirt ist, und es schlechterdings nicht werden konnte.

V. 4. Dass die Befreiung durch einen so glänzenden Sieg erfolgen werde, begründet der Prophet durch Angabe einer der gewöhnlichen Folgen eines solchen Sieges. Dieses war nemlich das Verbrennen dessen, was man als Beute nicht mitnehmen konnte oder wollte. Nach einer Schlacht wurden namentlich die Streitwagen verbrannt (Jos. 11, 9.), so dass, wenn ein glänzender Sieg gemeint ist, das Verbrennen derselben bisweilen besonders genannt wird. Ps. 46, 10. Aber auch Waffen und anderes Kriegsgeräthe wurde, wenn es überflüssig oder sonst unbrauchbar war, natürlich verbrannt. Ezech. 39, 9. Bei sehr verhassten Feinden wurde aber nur wenige Beute gemacht, und fast Alles verbrannt, Jos. 6, 18. 19. 7, 21. 25. 11, 11. Hier werden die Soldaten-Schuhe und der besudelte Soldaten-Mantel genannt. — סְאוֹן

ist, wie es scheint, nur der syrische oder assyrische Ausdruck für den hebräischen נַעַל *Schuh*, da beim *Barhebr. Chron.* S. 333. ܣܐܘܢ in dieser Bedeutung vorkommt. Hier ist es natürlich die Sandale des Kriegers, die schon Cap. 5, 27. besonders hervorgehoben war, so dass jener Stelle die unsrige hier in so fern parallel steht, als auch die Assyrer gemeint sind, wie denn gleich im folgenden Orakel C. 10, 16 ff. denselben ausdrücklich Verderben gedroht wird, und zwar auf eine Weise, die unserer Stelle hier gewisser Maassen entsprechend ist und nur wenig Abweichendes hat. — סֹאֵן ist ein mit solchen Sandalen Versehener, hier der assyrische *Krieger*, wie das die Hinzufügung von בְּרַעַשׁ zeigt, denn רַעַשׁ ist hier das Schlacht-Gewühl, des Kampfes Toben, Kriegs-Getümmel. Ebenso ist שִׂמְלָה, sonst *Oberkleid* im Allgemeinen, hier das Kriegskleid oder der Soldatenmantel, der nur kurz war, wie das *sagum* der Römer. Die hinzugefügte Bestimmung מְגוֹלָלָה בְדָמִים *gewälzt im Blut* ist eine Hyperbel, wie sie öfter vorkommt z. B. *seine Füsse in Blut baden* (Ps. 58, 11. Vgl. Ps. 68, 24.), *Blut trinken* (1 Chron. 12, 19. Ezech. 39, 17—19.). Es dient demnach jene Bestimmung an unserer Stelle bloss zur Bezeichnung des gefallenen Feindes. So heisst es 2 Sam. 20, 12.: *Amasa* wälzte *sich im Blute*. Es ist also hier offenbar von einer wirklichen Schlacht, die geschehen soll, die Rede, woran schon wegen des כִּי nicht zu zweifeln war, da diese Partikel nach *Hengst's.* eigener Angabe auf das: „wie an dem Tage Midians" sich bezieht, und dieser Tag Midians doch ein *Schlacht*-Tag war und auch als ein solcher vom Propheten gemeint ist. Unser Christolog geräth daher in einen nicht geringen Widerspruch, wenn auch er bei dieser Beziehung von כִּי (S. 114.) und auch bei seiner Auffassung des Tages von Midian als eines Schlachttages dennoch sagt: „Die grosse zukünftige Befreiung wird der Befreiung unter Gideon *gleich* (!) sein. *Denn* weit entfernt, dass sie durch

4. Denn jegliches Rüstzeug dess, der gerüstet im Schlachtgetümmel,

Waffengewalt herbeigeführt werde, wird vielmehr mit ihr aller Streit, aller Krieg aufhören." Ein Schlacht-Tag ohne alle und jede Waffenthat! Waffengewalt! Dabei ist Richt. 7, 20, 22. bei aller Kühnheit der Erzählung doch wenigstens von einem Schwert des Gideon die Rede und von dem Schwerte der Midianiter, durch welches sie selber grossen Theils fallen. Soll also eine *Gleichheit* statt finden, so werden Heerhaufen gedacht werden müssen und nicht jegliche Waffe fehlen dürfen. *Hitzig* will die Worte: „*in Blut gewälzt*" für eine vortreffliche Bezeichnung der karmesinrothen Farbe des Kriegsgewandes halten, aber 1) wäre diese Bezeichnung in diesem Sinne zum Wenigsten zweideutig, wo nicht ganz unpassend; 2) ist Nah. 2, 4 von den Medern und Persern, Matth. 27, 28, von einem *römischen* Kriegsmantel die Rede, ob aber auch die Assyrer im Felde einen *rothen* Mantel getragen haben, wäre also noch zweifelhaft; 3) *mit Blut bespritzt* konnte hier nach C. 63, 2. 3. schon darum nicht gesagt sein, weil hier nicht das Kleid des Siegers, sondern das des erlegten Feindes, der sich in seinem Blute mit seinem Mantel wälzt, gemeint ist. — Das וְ in וְהָיְתָה ist das *Vav* des Nachsatzes, da der vorangegangene *Casus absolutus* den Vordersatz bildet. —

V. 5. 6. Die Ursache eines so glänzenden Sieges und des ganzen Friedens-Glückes, das er natürlich zur Folge haben muss, ist die Geburt eines Kindes, welches, zur Regierung gelangt, als ein zweiter Gideon einen solchen Sieg erkämpfen und ein solches Friedensglück begründen wird. Zu Jerusalem wird dieser Herrscher seinen Sitz haben, aber unter seinem Scepter werden alle Stämme Israels zu einem Staate vereinigt sein und sich des Seegens seiner Friedensherrschaft wie etwa unter David oder auch unter Salomo erfreuen. — Die *Aorr. I.* יֻלַּד und נִתַּן müssen, da alle bisherigen *Aorr. I.* in diesem Abschnitte auf die Zukunft

Und (jegliches) Gewand, welches in Blut getaucht ist, —

gingen und kein entscheidendes Moment zur Rechtfertigung einer andern Bedeutung hier gegeben ist, ebenfalls der Concinnität wegen auf die Zukunft bezogen werden, wie auch die beiden folgenden *Aorr. II.* וַתְּהִי und וַיִּקְרָא, vrgl. Jer. 38, 9. וַיָּמֹת *und er wird sterben*, woraus man zugleich ersehen kann, wie viel es mit dem sogenannten *Vav conversivum* auf sich hat. Die Geburt des Kindes wird in zwei parallelen Sätzen, die im Ganzen dasselbe besagen, verkündigt, um sie als vollkommen gewiss und ausgemacht zu bezeichnen. Dass der Prophet sich indessen diese Geburt als ganz nahe bevorstehend und nichts weniger als in einer Zeitferne von 700 Jahren gedacht hat, zeigt unzweifelhaft das zwei Mal hinzugefügte לָנוּ, worunter der Prophet zwar nicht ausschliesslich, aber doch auch sich und seine Kinder nothwendig gemeint haben muss, denn er ist ja der Redende, und legt auch sonst auf sich und seine Kinder als Bürgen sichern und baldigen Heils (vrgl. C. 8, 18.) ein nicht unbedeutendes Gewicht. Demnach hoffte der Prophet die Geburt des Kindes noch zu erleben, wie etwa Simeon noch in hohem Greisen-Alter die Geburt Christi erlebte (Matth. 2, 25 ff.) und der Apostel Paulus die Wiederkunft Christi noch zu erleben hoffte. Phil. 3, 20. Tit. 2, 13. vrgl. 1 Cor. 1, 7. Da nun Jesaja in allen seinen folgenden *persönlichen* Messiasverkündigungen den Hiskia augenscheinlich vor Augen hat, so muss derselbe auch hier gemeint sein, so dass derselbe schon vor seiner nahbevorstehenden Geburt als der Heiland Israels bezeichnet wurde. Vgl. Richt. 13, 5. Luc. 1, 42. 43. War aber, wie man gewöhnlich annimmt, Hiskia nicht nur schon geboren, sondern auch schon „etwa 12 Jahre alt," so wird man jene Concinnität aufgeben und beide *Aorr.* יֻלַּד und נִתַּן auf die Vergangenheit beziehen müssen, wie das schon von den Talmudisten geschehen ist. Ganz ebenso erklären diese Stelle von Hiskia die Rabbinen *Kimchi*, *Jarchi*, *Aben Esra*, so wie viele neuere Interpreten, *Grotius*,

Sie werden verbrannt als Speise des Feuers.

Hezel, *Hensler*, *Paulus*, sogar *Jahn*, und *Gesenius* „muss gestehn, dass gegen diese Auffassung durchaus nichts Gegründetes eingewandt werden kann." Gleichwohl erklärt sich *Hitzig* gegen diese Erklärung von Hiskia, indem er jene Concinnität steif festhält und Hiskia auch schon geboren sein lässt. — הַמִּשְׂרָה, *das Fürstenthum*, *die Herrschaft*, kommt nur in diesem und dem folgenden V. vor, kann aber auch so schon an und für sich und dann auch wegen des folgenden Zusatzes nur ein *weltliches* Regiment, eine *politische* Fürsten-Gewalt bedeuten, wie sie der Erlöser für immer von sich gewiesen hat, indem er sprach: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Daher wird dieser und der folgende V. auch nicht an einer einzigen Stelle im N. T. citirt und auf Christum als Weissagung angewendet, so dass wenn *Hengstenberg* solches dennoch thut, er dann nicht mehr auf dem reinen Boden des biblischen Christenthums steht. So soll denn auch hier der Zusatz עַל־שִׁכְמוֹ *auf seiner Schulter* den Beweis dafür abgeben, dass sich Christus in dieser Weissagung dem Propheten, nicht wie in andern Weissagungen in Knechtsgestalt, sondern in seiner Herrlichkeit dargeboten habe. Denn „der bildliche Ausdruck ist hier, so wie Cap. 22, 22., nicht davon entnommen, dass man sich die Regierung als eine Last vorstellte, sondern vielmehr davon (und das scheint allerdings das Richtige zu sein), dass die Insignien der Herrschaft, die Mäntel, womit die Könige und andere Grosse bei ihrer öffentlichen Erscheinung bekleidet waren u. drgl. (d. h. hier vor allen Dingen noch der Scepter) auf den Schultern getragen wurden." Weil also der Prophet bei diesen Worten das Bild einer Person in königlichem Schmucke in seiner Phantasie hatte, so soll dieses Christus in seiner Herrlichkeit gewesen sein? Ich dächte aus einem solchen Phantasie-Bilde müsste man vernünftiger Weise schliessen, dass das Vorgestellte und also Geschaute nichts weniger als Christus sein könne, wenn wir nicht

etwa uns ihn in seiner Herrlichkeit ebenso vorstellen, und uns dadurch dessen noch schuldig machen, welches abgelegt zu haben*, sich der Apostel 2 Cor. 13, 11. rühmt. Oder wer wird sich den Erlöser in seiner Herrlichkeit mit einem Königsmantel, Scepter u. s. w. denken? — Das Subject zu וַיִּקְרָא ist natürlich das Volk, welches dieser ausgezeichnete Fürst durch seine kräftige, weise, gerechte und friedfertige Herrschaft beglückt. Es steht aber hier dieses Verbum קָרָא wieder prägnant für הָיָה und ebenso שֵׁם *der Name*, womit hier das *innere Wesen, der ganze Charakter* des bezeichneten Fürsten gemeint ist. Was nun die Namen betrifft, durch welche der Charakter dieses Fürsten hier bezeichnet wird, so sind es deren nur *vier*, von denen jeder aus zwei *Nominibus* so besteht, dass das eine *Nomen* bloss eine nähere Bestimmung des andern ist. Eine solche Bestimmung kann nun im Hebräischen dem zu bestimmenden *Nomen* entweder vorgesetzt oder nachgesetzt werden (s. *Gesen.* Lehrgeb. §. 163.). Das Erste findet bei den beiden ersten, das Letzte bei den beiden letzten Namen statt. Es wird demnach der erwartete König zunächst bezeichnet als ein יוֹעֵץ oder als ein solcher, dem es nie an Rath fehlt, der in allen Fällen am Besten zu rathen weiss, namentlich da, wo es auf eine geschickte richterliche Entscheidung ankommt. So wird dem Salomo (1 Kön. 3, 28.) eine חָכְמַת אֱלֹהִים *göttliche Weisheit* zugeschrieben mit Hinzufügung von לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט *zu üben das Gericht, zu handhaben das Recht*, da er den Streit der beiden Frauen über das eine noch lebende Kind so umsichtig entschieden hatte. 1 Kön. 3, 16 ff. Als eine nähere Bestimmung ist nun dem יוֹעֵץ beigegeben das Wörtchen פֶּלֶא *Wunder*, wodurch eine ganz *ungewöhnliche* Fülle und Schärfe des Verstandes und der Urtheilskraft angedeutet wird. Es besagt daher פֶּלֶא in dieser Verbindung ganz dasselbe, was אֱלֹהִים in der obigen Verbindung mit חָכְמָה, *Weisheit*, und bezeichnet bloss etwas ganz Ungewöhnliches, Ausserordent-

liches für den gewöhnlichen Verstand, so dass *Hengstenb.*, welcher gleichwie *Gesen.* und *Hitz.* פֶּלֶא als besondern Namen auffasst, zu weit geht, wenn er sagt: „Es wird dadurch bezeichnet, dass der grosse König seinem Wesen und seinen Handlungen nach über den gewöhnlichen Naturlauf erhaben, dass seine ganze Erscheinung ein Wunder sein werde." An eine solche Erhabenheit über den gewöhnlichen Naturlauf kann Jes. schon darum nicht gedacht haben, weil פֶּלֶא viel weniger besagt, als מוֹפֵת. Dieses kann allerdings ein Wunder sein, das vom gewöhnlichen Naturlaufe abweicht, und doch bezeichnet Jes. seine beiden Söhne als מוֹפְתִים, ohne dass *Hengst.* sie auch als übernatürliche Wesen darstellt; jenes פֶּלֶא aber, von פָּלָא *absondern, aussondern, auszeichnen*, bezeichnet nur etwas für die gewöhnliche Auffassung und für die Beurtheilung des Volkes Absonderliches, Ausserordentliches und nur *in so fern* Wunderbares. *Hengst.* will zwar seine Auffassung rechtfertigen durch Richt. 13, 18. „wo der Engel, der die Geburt des Simson ankündigt, sagt: warum fragst du nach meinem Namen; er ist wunderbar פֶּלְאִי d. h. mein ganzes Wesen ist wunderbar, geheimnissvoll." Aber ist denn „geheimnissvoll" und „über den gewöhnlichen Naturlauf erhaben" ganz identisch? Es kann für den Menschen, besonders wenn er unwissend und schwach am Verstande ist, Vieles sehr geheimnissvoll sein, was doch keineswegs über den gewöhnlichen Naturlauf hinausgeht, was dem tiefer Blickenden auch wohl als etwas ganz Gewöhnliches und Natürliches erscheint. Wie wenig also *für uns* die חָכְמַת אֱלֹהִים des Salomo eine „übernatürliche Weisheit" in eigentlichem Sinne war, so wenig auch die hier gemeinte. Sodann muss man nur nicht übersehen, dass dieser יוֹעֵץ bei allem פֶּלֶא hier doch immer nur einer von jenen יוֹעֲצִים כְּבַתְּחִלָּה in C. 1, 26. sein könne, so dass er also immer nur ein *primus inter pares* ist, und sodann vor einem David, oder Salomo durchaus nichts voraus hat. Dass

Und es wird sein die Herrschaft auf seiner Schulter,

übrigens פֶּלֶא nicht als ein Name für sich aufgefasst werden darf, zeigt nicht nur יוֹעֵץ, das so isolirt viel zu wenig besagen und gar kein paralleler Ausdruck neben פֶּלֶא sein würde, sondern auch schon der folgende Name, welchen jene drei Interpreten einstimmig nicht in dem Worte אֵל allein, sondern in der Verbindung אֵל גִּבּוֹר erkannt haben. Es muss aber diese zweite Verbindung ebenso gefasst werden, wie die erste, denn 1) sie steht ihr vollkommen parallel und פֶּלֶא kann als *Nomen abstractum* nur eine nähere Bestimmung von יוֹעֵץ, nicht dieses eine von jenem sein; 2) dem אֵל wäre die nähere Bestimmung durch גִּבּוֹר gar nicht wesentlich, da es schon für sich eigentlich *ἰσχυρός*, *fortis*, *potens* bedeutet, daher z. B. das *Nom. pr.* אֲבִיאֵל *Vater der Kraft*, *der Stärke* für *Starker*. Dagegen steigert אֵל als Gottesname zur nähern Bestimmung von גִּבּוֹר hinzugefügt den Begriff desselben zu dem höchstmöglichen Grade, und auf diese Steigerung ist es ganz allein abgesehen. 3) So wie in dem ersten Namen פֶּלֶא יוֹעֵץ die hohe und ganz ausserordentliche Einsicht und Urtheilskraft des künftigen Beherrschers hervorgehoben wird, so soll hier die Thatkraft desselben als ein zweiter Hauptcharakterzug dieser Herrscher - Persönlichkeit kenntlich gemacht werden; denn Weisheit und Urtheilskraft so wie Thatkraft und Unternehmungsgeist sind die beiden ersten Haupttugenden eines Herrschers, welche auch sonst im A. T. besonders hervorgehoben werden z. B. gleich C. 11, 2. der רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה, vrgl. C. 36, 5. Ps. 2, 9. 12. 45, 4. 72, 1. 2. u. s. w. Wie nun für den ersten Namen פֶּלֶא יוֹעֵץ die Stelle C. 1, 26. das richtige und unzweifelhafte Verständniss eröffnet, so geschieht dieses bei diesem zweiten Namen אֵל גִּבּוֹר durch die Stelle C. 28, 6., wo Jehova sämmtlichen Kämpfern des Messias zur גְּבוּרָה wird, und sie dadurch *alle* zu *Gotteshelden* werden. Dass aber unter diesen Kämpfern wirkliche *Krieger* gemeint sind, zeigt ihre übrige

Charakterisirung in C. 28, 6. Demnach erscheint der Messias des Jes. auch als Held, oder nach seiner Thatkraft im Felde nur als ein *primus inter pares.* Daher kann die Uebersetzung von אֵל גִּבּוֹר durch *„starker Gott"* hier nicht richtig sein, obschon sie durch die Stelle C. 10, 21. scheinbar gerechtfertigt ist, oder man müsste jene Krieger in C. 28, 26. lauter starke *Götter* sein lassen, was dem A. T. freilich nicht widerspricht, ihm vielmehr angemessen ist (vrgl. 2 Mos. 4, 16. 7, 1. 21, 6. 22, 8. 9. 28. Pred. Sal. 10, 20. Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 34. 35. 1 Cor. 8, 5.), wodurch aber der Gottesbegriff so ermässigt wird, dass damit der Ansicht von *Hengstenberg* nur noch mehr widersprochen wird. —

Die beiden folgenden Namen sind so componirt, dass die nähere Bestimmung des Hauptbegriffs diesem nachfolgt, was im Hebr. am Häufigsten der Fall ist. Am deutlichsten ist diese Ordnung eines Begriffs-Paares bei שַׂר־שָׁלוֹם, wo שַׂר *Fürst* offenbar den Hauptbegriff enthält und שָׁלוֹם *Friede* nur das Bestimmungswort ist. Durch diese Charakterisirung als Friedens-Fürst soll nicht ausgedrückt werden, als werde der Messias *gar* keinen Krieg führen, denn dieser Meinung entspricht schon der Tag Midians in V. 3., sondern vielmehr, dass er nach Wiederherstellung seines Reiches, wie es zur Zeit Davids und Salomo's bestand, der Friedensliebe huldigen und kein Eroberer wie die assyrischen Könige sein werde. Diese Wiederherstellung aber konnte nur durch einen Heldenkampf, durch die Thatkraft eines Gideon bewirkt werden, und eben darum soll der Messias auch ein solcher אֵל גִּבּוֹר sein. — Dem שַׂר - שָׁלוֹם gemäss und ganz entsprechend enthält auch in dem vorletzten Namen das אֲבִי den Hauptbegriff, der durch עַד genauer bestimmt wird. In wiefern nun der künftige Herrscher als der Messias auch ein אָב sein wird, kann nach Stellen wie Ps. 68, 6., wo Jehova ein אֲבִי יְתוֹמִים, *Vater*

der Waisen, genannt wird, nicht zweifelhaft sein, so dass es also hier den Vater des Volkes, oder die väterliche Gesinnung jenes künftigen Regenten gegen seine Unterthanen darstellt. — עַד und עֵת haben beide den Zeitbegriff zur Bedeutung, doch mit dem Unterschiede, dass עֵת *die Zeit* schlechthin und ganz im Allgemeinen bezeichnet, bisweilen mit der Nebenbedeutung des Günstigen, Gelegenen, Glücklichen, seltener mit der entgegengesetzten Nebenbedeutung; עַד dagegen bezeichnet die *längere Zeit*, oder auch die längste Zeitdauer, welche in Beziehung auf etwas nur irgend gedacht werden kann. Dass es nicht die längste Zeitdauer an und für sich, oder die *ganze* Zeitdauer überhaupt, also die eigentliche Ewigkeit in *gewöhnlichem* Sinne bedeutet, zeigt schon seine öftere Verbindung mit dem ganz gleichbedeutenden עוֹלָם, das ihm öfter zur Verstärkung hinzugefügt wird, wie wir sagen: in *alle* Ewigkeit, z. B. Ps. 45, 18. Jes. 45, 17., aus welchen Stellen zugleich hervorgeht, dass selbst bei einer solchen Verbindung nicht an eine eigentliche Ewigkeit gedacht werden kann. So ist denn auch z. B. 5 Mos. 15, 17. der *ewige* Knecht, עֶבֶד עוֹלָם, nur ein lebenslänglicher Knecht, und darnach der אֲבִי עַד nur ein lebenslänglicher Vater, der vom Anfange seiner Regierung an bis zum Ende derselben fort und fort und ununterbrochen eine stets väterliche Gesinnung gegen sein Volk hegt, und sich darum besonders der Verlassenen, der Wittwen und Waisen annimmt. Ist aber freilich diese Eigenschaft des Messias auch zugleich auf alle seine Nachfolger von Jes. bezogen worden, wie denn überhaupt das, was von diesem Regenten gesagt wird, auch von seiner durch ihn repräsentirten und in ihm beschlossenen Nachkommenschaft zu gelten scheint (vrgl. Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25. u. s. w.), so erweitert sich hier die Bedeutung des עַד zu dem Begriffe der allerlängsten Dauer einer ganzen Dynastie. Doch an die Vergangenheit, welche in der eigentlichen Ewigkeit auch ganz vollständig enthal-

ten ist, kann hier gar nicht gedacht werden, und daher ist jeder Gedanke an eine ewige Präexistenz völlig fern zu halten. Da nun jede Citation dieser Worte im N. T. fehlt, so ist *Hengst.'s* Deutelei zum Wenigsten überflüssig. Aber sie ist auch ganz unrichtig, denn wenn er meint, dass hier עַד ohne alle „*Beschränkung durch den Context*" gesetzt sei, so übersieht er, dass die *Aor.* יִקְרָא, יֻלַּד, נִתַּן und תְּהִי auf die Zukunft gehen, und der Messias so mit seinem ganzen Sein und Wesen, das durch die Namen bezeichnet ist, in eine *künftige* Zeit versetzt wird, also in der Gegenwart des Jes., als er dieses schrieb, noch nicht existirte, da das A. T. von einer Präexistenz eines Individuums vor seiner Geburt nichts weiss, wenn man sie nicht etwa in Stellen wie Ps. 139, 15. finden will. Dieser Beschränkung auf die Zukunft, wie sie in jenen *Aoristis* liegt, entspricht das מֵעַתָּה im folgenden Verse, wodurch der Messias noch schärfer von der Vergangenheit ausgeschlossen wird, was ja auch überdies schon in und mit dem Messias-Begriff, wie ihn Jes. nach seinem wahren und wirklichen Bewusstsein hatte, nothwendig gegeben war. — Als unrichtig muss noch die Auffassung bezeichnet werden, nach welcher nicht אֲבִי sondern עַד das Hauptwort ist nach arabischer Sprachweise; denn 1) muss schon in Folge des ganz parallelen Namens שַׂר־שָׁלוֹם wie שַׂר so auch אֲבִי den Hauptbegriff enthalten; sodann aber kommen 2) dergleichen Compositionen im Hebr. nur bei eigentlichen *Nominibus propriis* z. B. אֲבִיאֵל, אֲבִידָע (Vater des Wissens, Einsichtsvoller) u. drgl. vor. Dass aber hier das אֲבִי עַד kein *Nomen pr.* ist, zeigt schon die Verbindung mit drei andern Bezeichnungen dieser Art, deren appellative Bedeutung hinlänglich gesichert ist. Sodann würde in solchem *Nom. pr.* das עַד ebenso wenig *Ewigkeit* sein können, wie wenig אֵל in אֲבִיאֵל *Gott* bedeutet. Endlich aber scheint auch der Zeitbegriff von עַד eine solche Verbindung mit אָב gar nicht zuzulassen, und es dürfte auch eine solche Verbin-

dung sogar im Arabischen nicht leicht vorkommen, denn allen Compositionen mit أَبٌ *Vater*, أُمٌّ *Mutter*, اِبْنٌ *Sohn* und بِنْتٌ *Tochter* liegt der Begriff des Genetischen, wenn auch nur in Folge einer poetischen Auffassung, wirklich zum Grunde, wie sich denn auch die Wahl eines jeden jener vier Worte darnach richtete, ob etwas Männliches oder Weibliches bezeichnet werden sollte, und ob etwas als Erzeuger oder als erzeugt von etwas anderm betrachtet werden konnte. Nun wird aber wohl die Zeit als Erzeugerin von Vielem, nicht aber als von etwas anderm erzeugt nach gewöhnlicher Denkweise angesehen werden können. Demnach wäre die Verbindung אֲבִי עַד in der Bedeutung von „*Ewiger*" weder arabisch noch hebräisch, und überhaupt ganz sprachwidrig und in sich widersprechend. *Hitzig* nimmt עַד hier nach *Abarbenel's* und *Ilgens* Vorgange in der Bedeutung von *Beute*, und übersetzt „Beutespender." Aber so wie in dem ersten Namen die hohe Einsicht, im zweiten die hohe Kraft des erwarteten Herrschers bezeichnet wurde, so soll hier offenbar als dritte Cardinaltugend eines Fürsten seine reiche Güte und Milde (vrgl. Ps. 45, 5.: עַנְוָה צֶדֶק *Milde, Gerechtigkeit*) hervorgehoben werden. Auch kommt, wie gesagt, eine solche Composition mit אָב im Hebräischen nur in *Nominibus propriis* vor, so dass sich die Erklärung durch keine analoge Stelle rechtfertigen lässt. Als vierte und letzte Cardinaltugend eines Regenten betrachtet der Prophet die Friedensliebe, und da auch diese dem idealen Könige in der Zukunft nicht fehlen darf, so wird er bezeichnet als ein שַׂר־שָׁלוֹם, der nichts weniger als ein ruhmsüchtiger Eroberer ist. Es wird also durch diesen Ausdruck das israelitische Volk und Reich offenbar den übrigen Reichen und Völkern gegenübergestellt und mit ihnen als in tiefem Frieden unter dieser Regierung lebend gedacht, wie das z. B. unter Salomo der Fall war. Vrgl.

Auf Davids Throne und in seinem Königreiche,

1 Kön. 5, 4. 5. 2 Chron. 20, 30. Daraus geht nun wieder hervor, dass hier nicht an einen überirdischen Weltregenten, sondern nur an einen israelitischen König gedacht ist, der an Kraft ein zweiter Gideon, an Friedensliebe ein zweiter Salomo sein sollte. —

V. 6. Der Grund so hoher Namen ist die Wiederherstellung und Ausdehnung des Reiches unter jenem Regenten, der ununterbrochene Friedenszustand unter ihm und die Befestigung des Thrones durch seine gerechte Verwaltung. Das לְ zu Anfange dieses Verses und vor שָׁלוֹם wird gewöhnlich auf יֻלַּד und נִתַּן im vorigen V. zurückbezogen, und als Bezeichnung des Zweckes, der Absicht bei der Verleihung jenes Regenten aufgefasst, doch näher und sprachgemässer ist wohl die Beziehung auf יִקְרָא und die mit ihm verbundenen Namen, so dass es den Grund derselben angiebt und durch *wegen*, *ob* zu übersetzen ist. *Hengst.* lässt es ganz aus, ohne anzugeben, wie er dazu kommt, aber wie es scheint, bloss darum, damit nicht als Grund jener Namen etwas Aeusseres erscheinen und so dieselben in ihrer Relativität kund werden. Das Mem finale in לםַרְבֵּה *Mehrung*, einem *Nomen verbale* von רָבָה *viel sein*, ist ohne alle Bedeutung und nur durch einen Irrthum entstanden. הַמִּשְׂרָה ist hier, wie im vorigen Verse, weltliche Herrschaft und unter der Vermehrung derselben ist keinesweges eine „unendliche Ausdehnung," sondern die Wiedervereinigung der zehn Stämme mit dem Davidischen Throne und die Wiedereroberung ihrer rechtmässigen Sitze, so wie die Unterwerfung der sonst immer feindseligen Grenzvölker z. B. der Philister, Idumäer, Ammoniter, verstanden. Denn eine solche Wiedervereinigung beider Reiche unter einem Regenten von davidischem Geschlecht und eine solche zum Wohle des Ganzen durchaus nothwendige Unterwerfung der zum Theil verwandten Nachbarvölker war eine unvertilgbare Hoffnung des prophetischen Patriotismus, daher sie wiederholentlich ausgesprochen ist.

Um dasselbe zu befestigen und es zu stützen

S. Jes. 11, 13. 14. Jer. 3, 18. Ezech. 37, 22. Hos. 1, 11. Obad. 18—20. Vrgl. 1 Kön. 11, 39. Der כִּסֵּא דָוִד steht hier zur Bezeichnung der menschlichen Herrschaft eines irdischen Regenten neben dem כִּסֵּא יְהוָה Jer. 3, 17., welcher die göttliche Herrschaft Jehova's zu Jerusalem bezeichnet. Der Thron Jehova's war auf dem Berge Morija, wo der Tempel stand (vrgl. Jes. 6, 1.), der Thron Davids war auf dem Berge Zion, wo sich David niederliess (2 Sam. 5, 7. 9.). Beide Throne stehen aber in einer gewissen Beziehung zu einander, machten nach prophetischer Ansicht Jerusalem zum nothwendigen Mittelpunkte des messianischen Reiches, und beide sind begründet בְּמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה *auf Recht und Gerechtigkeit. Hengstenberg* will diese Worte als Beweis betrachten, dass hier von einem *himmlischen* Reiche die Rede ist, indem er sagt: „Die Herrschaft wird aber nicht, wie irdische Reiche durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit, welche die bisher feindlichen Völker bewegen wird, sich ihr willig und freudig zu unterwerfen, gegründet, durch sie befestigt und mit ihr verwaltet werden." Aber es verräth einmal eine grosse politische und historische Unkunde, wenn *Hengst.* meint, dass irdische Reiche bloss durch Gewalt bestehen könnten, und eine ebenso grosse biblische Unkenntniss, wenn derselbe übersieht, wie die biblischen Schriftsteller Recht und Gerechtigkeit als die Hauptstützen jedes irdischen Throns betrachten (Sprw. 16, 12. 29, 4. Weish. 1, 1.) und die Handhabung derselben bei David und andern Regenten besonders hervorheben. 2 Sam. 8, 15. 1 Kön. 3, 6. 1 Chron. 19, 14. Jer. 22, 15. An manchen Stellen (wie 1 Kön. 10, 9. 2 Chr. 9, 8.) wird diese Wahrnehmung des Rechtes und der Gerechtigkeit als die eigentliche Aufgabe der Könige bezeichnet. Darum der so häufige Vorwurf der Propheten, dass Recht und Gerechtigkeit vernachlässigt wird z. B. Jes. 5, 7., und ihre Hoffnung einer in dieser Beziehung vollkommenen Zeit, in welcher der König zwar die Hauptperson ist, aber auch die Vornehmen und Fürsten von Bedeutung sind. Jes. 28, 6. 17.

32, 1. 16. 17. 33, 5. Es ist daher wieder sehr inconsequent von *Hengst.*, wenn er nicht auch solche Stellen zu den messianischen rechnet. Unter מֵעַתָּה *von nun an* ist der Zeitpunkt in der Zukunft gemeint, in welchem dieser Regent geboren werden, oder vielmehr die Regierung antreten wird, denn für den Propheten ist dieser an und für sich noch zukünftige Moment schon wie gegenwärtig. Das וְעַד־עוֹלָם *und bis in Ewigkeit* bezeichnet eine Dauer des davidischen Thrones bis in die entfernteste Zukunft. *Hengst.* will diese Angabe wieder als ein besonderes Merkmal des hier bezeichneten Reiches ansehen, wodurch es sich von weltlichen Reichen specifisch unterscheidet, indem er sagt: „Während weltliche Reiche untergehen, wird das Reich des Messias ewig sein, wie sein König;" wozu er die poetische Stelle Ps. 72, 17. als Realparallele anführt, obschon in ihr bloss von dem *Namen* und nicht von der *Lebensdauer* des Königs die Rede ist. Wie aber die Stelle Ezech. 37, 24. 25. schon für die richtige Auffassung von אֲבִי עַד im vorigen V. höchst bedeutsam war, so ist sie es auch für diesen Terminus עַד־עוֹלָם, denn nach ihr soll das Individuum David nicht nur den israelitischen Thron von Neuem wieder einnehmen, wie ja nach Maleachi 3, 23. auch der Prophet Elija wiederkommen sollte, sondern ihn auch bis in Ewigkeit inne haben. Wie es indessen mit dieser Ewigkeit gemeint ist, zeigen Stellen wie 2 Sam. 7, 16. 29. 1 Kön. 9, 5. Wenn also dem David und darauf dem Salomo ein ewiges Reich verheissen wird, obschon sie Menschen waren, so wird man dieselbe Verheissung an unserer Stelle wohl consequenter Weise ebenso verstehen müssen. So zeigt denn Alles von Anfang bis zu Ende, dass Jesaja den Messias hier nur als einen irdischen König und sein Reich nur als ein israelitisches, dessen Mittelpunkt Jerusalem ist, vorgestellt habe, doch so, dass jener König mit den erhabensten Herrschertugenden geschmückt und sein Reich als sehr erweitert und in sich fest und glücklich gedacht wurde. Diesen ebenso in

politischer wie in sittlicher Hinsicht ausgezeichneten Zustand Israels wird bewirken קִנְאַת יְהוָה *der Eifer Jehova's* d. h. seine eifrige Liebe gegen sein Volk, das ihm bei aller sittlichen Verderbniss und religiösen Verirrung doch von allen Völkern der Erde am meisten am Herzen liegt, und das er daher nach Abbüssung seiner Sünden und nach seiner Rückkehr zu ihm wieder mit seiner ganzen Liebe umfassen und es vor allen andern Völkern der Erde erheben und beglücken wird. Vergl. Jes. 10, 24. 25. 34, 8. Sach. 1, 14. 15. Dieses das Thema sämmtlicher messianischen Weissagungen so lange, bis das politischnationale Moment mehr und mehr sank und das sittlichreligiöse in vollendeter Reinheit und Universalität hervortrat, was erst durch Christum, den letzten und höchsten aller Propheten Israels, geschah.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf diesen ganzen messianischen Abschnitt von C. 8, 23—9, 6., so ergiebt sich hinsichtlich des in den beiden letzten VV. angegebenen Messias, dass unter demselben 1) nur der junge Hiskia vom Propheten gemeint sein kann, da die beiden *Aorr. I.* נִתַּן und יֻלַּד ungeachtet der Futurbedeutung aller vorhergegangenen *Aorr. I.* auf die Gegenwart bezogen werden können. Aber eben darum kann 2) die Persönlichkeit des Erlösers hier vom Propheten nicht gemeint sein, da *a*) durch die Worte כְּיוֹם מִדְיָן V. 3. dieser ganze Abschnitt ein so politischnationales Colorit erhält, dass die Citation von C. 8, 23. und 9, 1. in Matth. 4, 16. ebenso wenig wie die von C. 8, 14. in Röm. 9, 32. 33. 1 Petr. 2, 7. Luc. 2, 34. eine directe Anwendung dieses ganzen Abschnittes auf Christum möglich machen kann. *b*) Das zweimal gesetzte לָנוּ steht mit den mehr als 700 Jahren, nach deren Verlauf erst Christus geboren wurde, in einem zu grellen Widerspruche, um hier eine directe Weissagung auf ihn finden zu können. *c*) Der Ausdruck הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ kann nur eine so weltliche Herrschaft bezeichnen, wie sie Christus selbst in seiner Herr-

Der Eifer Jehova's der Heerschaaren wird solches thun.

lichkeit nicht haben kann, indem er selber gesagt hat: „mein Reich ist nicht von dieser Welt." Jos. 18, 36. vrgl. 1 Cor. 15, 19. *d*) Die Bezeichnung עַל־כִּסֵּא דָוִד macht Jerusalem zum Mittelpunkt des hier bezeichneten Reiches, so dass nur ein israelitischer Staat, nicht eine christliche Weltherrschaft gemeint sein kann. Joh. 4, 21—24. *e*) Die Nichtcitirung eines der beiden letzten VV. im ganzen N. T. zeigt, dass auch kein Evangelist diese VV. von Christo verstand. Wenn *Hengst.* dieses dennoch meint wegen der Citation von Cap. 8, 23. 9, 1., so ist dagegen zu bemerken, dass man unmöglich eine alttestamentliche Stelle im N. T. so verstehen könne, dass in und mit ihr auch zugleich fünf oder noch mehr VV. zugleich mit citirt sind. Die neutestamentlichen Schriftsteller kümmern sich auch um den Zusammenhang, in welchem eine von ihnen citirte Stelle im A. T. steht, gar nicht, wie das die citirte Stelle Jes. 8, 14. so deutlich zeigt, dass selbst *Hengst.* die eigentliche Messianität dieser Stelle trotz einer dreimaligen Citirung derselben im N. T. nicht anerkennt. Was daher im N. T. nicht ausdrücklich aus dem A. T. angeführt wird, darf auch nicht einmal mit einem Schein des Rechts als ein solches betrachtet und geltend gemacht werden, das im N. T. als auf Christum gehend angesehen worden sei, zumal wenn es sich wie hier bis auf eine Summe von fünf VV. erstreckt, und in denselben Mehreres wie כְּיוֹם מִדְיָן vorkommt, das schlechterdings nicht in seiner nationalen Beschränktheit auf Christum bezogen werden kann. Daher wird man in dieser Stelle wie in C. 8, 14. nur eine indirecte oder relative Weissagung auf den Erlöser erkennen können, so dass das, was hier gesagt ist, in einem viel höhern und umfassenderen Sinne, als es der Prophet verstand, von Christo gilt.

Sechste Weissagung.

Cap. 9, 7—12, 6. und C. 14, 24—27.

Dritte Straf-, Droh- und Trostrede während der Regierungszeit des Ahas.

(c. 735 v. Chr.)

Dieses Orakel ist wieder eine Fortbildung des vorigen, wie sie die Zeitverhältnisse zum Theil an die Hand gaben. Demnach wendet sich der Prophet zuerst an Israel (9, 7—10, 4.), hält ihm seinen Leichtsinn vor, mit dem es sich über den durch die Assyrer unter Tiglat Pilesar erlittenen Verlust wegsetzt (9, 8. 9.), und droht ihm wegen seiner ferneren Gottesvergessenheit und Verderbniss eine noch schärfere Züchtigung durch auswärtige Völker (9, 10—15.), so dass Jehova Alle erbarmungslos ihrem Schicksale überlässt (9, 16.), selbst nicht durch den wüthendsten Bürgerkrieg und dessen Leiden zur Aufgebung seines Zornes bewogen werden kann (9, 17—20.) und so auch nicht durch den Sturz und das Verderben der Vornehmen wegen ihrer harten Ungerechtigkeit gerührt wird (10, 1—4.). Hierauf wendet sich der Prophet im zweiten Haupttheile an die Assyrer (10, 5—19.), welche Jehova zur Zuchtruthe Israels bestimmt hat (10, 5. 6.), obschon sie es ebenso mit Juda und Jerusalem wie mit Israel und Samarien zu machen gedenken (10, 7—11.). Aber auch sie weiss Jehova, nachdem er durch sie seinen Zweck erreicht haben wird, wegen ihres eiteln Hochmuthes zu verderben (10, 12—19.). Wann dies geschehen wird, dann werden sich die noch übrigen Israeliten und Judäer zu Jehova bekehren, worauf dieser ihr Schutz und ihre Stütze ist, so dass er Zions Feinde auf eine eclatante Weise vernichten wird. Dieses der dritte Theil (10, 20—34. und 14, 24—27.), welcher mit dem vorhergehenden den zweiten

Haupttheil ausmacht. Zuletzt endlich folgt, wie gewöhnlich, der messianische Theil (11, 1—12, 6.), der hier die Form eines sonst ganz selbstständigen und vollständigen Orakels hat, indem er mit der Schilderung des idealen Regenten in der Zukunft wie mit einem bestimmten Thema beginnt (11, 1—5.), darauf die weitere Auseinandersetzung des unter seinem Regimente herrschenden Zustandes in physischer und politischer Hinsicht enthält (11, 6—16.) und mit einem kurzen Preisgesange auf Jehova und seine Verhängnisse schliesst (12, 1—6.).

Was nun zunächst die *Einheit* dieser Weissagung betrifft, so glaube ich sie gegen *Gesenius*, *Hengstenberg* und *Hitzig*, welche *zwei* Orakel darin finden wollen, eins gegen Ephraim oder Israel (9, 7—10, 4.) und eins gegen die Assyrier mit messianischem Ausgange (10, 5—12.), aus folgenden Gründen behaupten zu dürfen:

1. Die eigenhändige Ueberschrift des Jes. in Cap. 9, 7. und die Worte in C. 10, 20. und den folgenden VV. stimmen zu sehr überein, als dass schon mit C. 10, 4. das Orakel zu Ende sein könnte.

2. So wenig in der vorigen Weissagung mit Cap. 8, 9. ein neues Orakel beginnt, eben so wenig kann dieses auch in C. 10, 5. der Fall sein, da der enge Gedanken-Zusammenhang solches nicht zulässt.

3. Dass mit C. 10, 5. keine eigentliche Weissagung gegen Assyrien beginnt, zeigt nicht nur die fortwährende Beziehung derselben auf Israel und Juda, und ihre Bezeichnung als ein streitbares und eroberndes Heer, während von ihrem Lande gar nicht die Rede ist, sondern auch der ganze Abschnitt C. 10, 20—27., wo nur Israel und Juda angeredet ist.

4. Eine Weissagung gegen ein fremdes Volk kann nie einen solchen messianischen Ausgang haben, wie es hier der mit C. 11, 1. beginnende Abschnitt ist. Dieser Schluss beweiset daher hinlänglich, dass weder mit Cap. 10, 5. ein neues Orakel beginnen kann, noch auch in diesem Abschnitte die Assyrier die eigentliche Hauptperson sind.

5. Dass in diesem Orakel so viel von den Assyriern gehandelt wird, ist ganz natürlich, da jedes neue Orakel eine Fortbildung des vorhergehenden ist, so dass die Stelle Cap. 8, 9. 10. im vorigen Orakel hier so entwickelt wird, wie es die Zeitverhältnisse an die Hand gaben.

6. Der Anfang des angenommenen zweiten Orakels C. 10, 5. 6. verhält sich zu dem vorhergehenden Abschnitte und dessen viermaligen Refrain ganz ebenso, wie C. 5, 26—30. zu dem Vorhergehenden. Wie wenig man aber Cap. 5. in zwei Orakel scheiden kann, so wenig kann eine solche Scheidung auch hier statt finden.

7. Da in C. 9, 8. 9. die Niederlage der Israeliten durch Tiglat Pilesar und in Cap. 11, 14. die Niederlage der Judäer durch die Edomiter (2 Chron. 28, 17.) so wie das Vordringen der Philister (2 Chron. 28, 18.) zur Zeit des Ahas vollkommen klar bezeichnet ist, so werden beide Abschnitte schon durch die Zeit ihrer Entstehung so sehr zusammen gerückt, dass man schon daraus auf ihre Zusammengehörigkeit und Einheit schliessen kann.

8. Auch die Ueberschrift des Diaskeuasten in Cap. 1, 1. zeigt, dass man hier nicht nur kein Orakel gegen ein fremdes Reich an und für sich hat, sondern dass auch in diesem Orakel Juda und Jerusalem aber nicht Israel das Hauptsubject des *ganzen* Orakels ist, was aus dem ganzen messianischen Abschnitte und durch Stellen wie C. 10, 11. 12. 24. hinlänglich hervorgeht, obgleich der Prophet sich zuerst an Israel und dann an Assur wendet, auf Jerusalem aber erst C. 10, 10. zu sprechen kommt. Dass er übrigens in dem strafenden und drohenden Theile, der immer den Anfang, nie den Schluss eines jes. Orakels ausmacht, nur von Israel handelt, lag in den Zeitverhältnissen des Zehnstämmereichs begründet. Auch konnte er hier Jerusalem um so leichter dem Aeussern nach bei Seite setzen, da er schon in Cap. 5, 8—25. eine ganz ähnliche Straf- und Drohrede an dasselbe gehalten hatte, so dass nicht nur der Schluss von C. 5, 25. als viermaliger Refrain sich hier wiederholt, sondern auch Stellen wie C. 5, 20. 23. und C. 10, 1. 2., ferner C. 5, 24.

und C. 9, 17. sich einander zu deutlich entsprechen, als dass nicht hiedurch jenes in C. 5, 8—25. gegen Jerusalem Gesagte gewisser Maassen erneuert würde, wie denn auch in C. 10, 12. auf die früher gedrohten Strafgerichte offenbar Rücksicht genommen wird. In dem zweiten Haupttheile aber musste Jes. Jerusalem ausdrücklich nennen, weil es bei einem zweiten und noch stärkern Einfalle der Assyrier offenbar zu sehr betheiligt war. Im dritten Haupttheile aber, dem messianischen, musste Jerusalem sogar ganz in den Vordergrund treten, da es auch schon bei den Propheten galt: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.* Joh. 4, 22.

Was die Zeit betrifft, in welcher diese Weissagung verfasst worden ist, so werden wir zwar auch hier nicht alle Theile derselben als vollkommen gleichzeitig entstanden denken können, aber doch im Ganzen und Allgemeinen die Regierungszeit des Ahas wieder für diejenige halten müssen, in welche auch noch dieses Orakels Entstehung und schriftliche Abfassung fällt. Denn nach Cap. 8, 8. 9. müssen die Bürger Samariens von den Assyriern zwar ziemlich hart mitgenommen worden sein, diese aber schon wieder sich seit einiger Zeit entfernt haben, da jene wieder frischen Muth fassen und sich auch schon wieder etwas erholt zu haben scheinen. Demnach muss dieses Orakel jedenfalls nach dem Jahre 740 v. Chr., in welches man den Einfall der Assyrier unter Tiglat Pilesar setzt, verfasst worden sein, und zwar wie es scheint nicht gar zu lange darauf, da in Cap. 9, 18—20. auf einen Bürgerkrieg in Israel hingewiesen wird, welcher nach Hos. 7, 7. 10, 3. und einigen andern Stellen nicht lange nach dem Abzuge der Assyrier unter Tiglat Pilesar ausbrach, indem *Pekah* 739 v. Chr. von *Hosea* ermordet wurde und dieser erst nach neunjährigen innern Unruhen den Thron von Israel 730 v. Chr. einnahm. Im zweiten Haupttheile weiset gleich der Anfang C. 10, 5. 6. darauf hin, dass eine zweite Invasion der Assyrer in Israel nahe bevorstehe, die leicht vorhergesehen werden konnte und in der Thronbesteigung Salmanassars 734 v. Chr. etwa ihren natürlichen Grund hatte, so dass die beiden letzten Theile vielleicht erst in und nach diesem Jahre entstanden sind. Da jedoch das

nächste Orakel Cap. 14, 28—32. schon in das Jahr 728 v. Chr. fällt; so konnte spätestens noch bis ins Jahr 729 v. Chr. die Abfassung der letzten Theile dieser Weissagung fallen, so dass mit diesem Jahre, als dem äussersten Termine, diese Weissagung und der ganze erste Cyclus als geschlossen betrachtet werden muss. Dagegen spricht durchaus nicht C. 10, 9. 11., weil daselbst nicht „der *Untergang* Samariens" durch Salmanassar, sondern nur seine halbe Zertrümmerung durch Tiglat Pilesar gemeint ist, wie das schon aus Cap. 10, 13. 20. 22. 23. und Cap. 28, 1—4. hinlänglich hervorgeht.

Was noch die Form dieser Weissagung betrifft, so besteht der erste Theil derselben aus vier Strophen, von denen jede der beiden ersten fünf, jede der beiden letzten vier Verse in sich begreift. —

Or. VI. Cap. 9,7—12, 6. u. C. 14, 24—27.

C. 9, 7. Einen Ausspruch schickt der Herr nach Jakob,
Und kommt herab nach Israel.

V. 7. Diese eigenhändige Ueberschrift Jesaja's zu diesem Orakel hängt mit demselben wie in Sachar. 9, 1. 2. enge zusammen und hat eben darin eine Bürgschaft ihres jesajanischen Ursprungs, abgesehen von der eigenthümlichen Form, wodurch sie von den sonst gewöhnlichen Ueberschriften des Diaskeuasten abweicht. — דָּבָר, *Wort*, ist hier wie C. 2, 1. ein Orakel - Ausspruch, womit die von V. 8. an folgende Weissagung gemeint ist. Diese *schickt*, שָׁלַח, Jehova von Jerusalem aus, wo er sich im Tempel aufhält, durch Jesaja (vrgl. בְּהוֹשֵׁעַ Hos. 1, 2.), welcher als Prophet der Dolmetscher seiner Gedanken und seines Willens ist. Vrgl. C. 55, 11. Hiob 4, 12. — נָפַל *fallen* steht hier wie

8. **Damit sie's wissen, sein ganzes Volk,**
Ephraim und der Bewohner Samariens,
Welche in Hochmuth und stolzem Herzen sagen:

1 Mos. 25, 18. und Richt. 7, 12. von dem sich Niederlassen in eine niedrigere Gegend aus einer höhern, so dass man hier nur an die Höhe Jerusalems und seines Tempels und nicht nach der spätern Vorstellung in Dan. 4, 28. und im Koran Sure 16, 48. 97, 1. an den Himmel denken darf. Amos 1, 2. Joel 4, 16. Jer. 25, 30. Jes. 8, 18. Dagegen dürfte in diesem Verbum, wenn auch nicht das Drohende, so doch das Gewichtvolle und Bedeutsame zugleich ausgedrückt sein. Die Namen *Israel* und *Jakob* dienen häufig zur Bezeichnung sämmtlicher Nachkommen Jakob's oder der ganzen Nation ohne Rücksicht auf die politische Scheidung derselben in zwei Staaten; doch öfter steht es auch gerade mit Rücksicht auf diese politische Scheidung von einem der beiden Staaten, und so hier von dem Zehnstämmereich, wie aus V. 8. 9. und 20. erhellt.

V. 8. Nach der authentischen Ueberschrift, die, wie gesagt, schon wesentlich zum Orakel selbst gehört, folgt der eigentliche Inhalt des Orakels, zunächst bis C. 10, 4., wo die vierte Strophe zu Ende ist und Jesaja sich sodann von den Ephraimiten zu den Assyriern, als ihren Züchtigern, wendet. Dieser 8te Vers enthält die Angabe des Zweckes und der Veranlassung des in V. 7. angekündigten Orakels. Der Zweck ist, dass Israel zum Bewusstsein gebracht werden soll, die Veranlassung ist sein frevelhafter Leichtsinn und sein hoffärtiges Selbstvertrauen, mit dem es sich über die jüngstvergangene Züchtigung durch die Assyrer zu trösten suchte. — יָדַע steht hier, wie C. 1, 3. von dem Bewusstsein, das man in Beziehung auf etwas hat oder gewinnt, so dass man darnach sein Verhalten einrichtet. *Gesen.* und *Hitz.* nehmen dieses Verb. hier in der Bedeutung von *erfahren*, sie sollen das Wesen ihres Uebermuthes an seinen Folgen, den göttlichen Strafgerichten, er-

9. Ziegelsteine fielen ein und mit Werkstücken
bau'n wir wieder,
Maulbeerbäume wurden umgehau'n, und Cedern
pflanzen wir nach.

kennen durch die Sinnlichkeit. Ps. 14, 4. Hos. 9, 7. u. s. w. Indessen diese Bedeutung scheint hier nicht richtig zu sein, denn eine solche Erfahrung machen sie ja nicht, wie *Hitz.* selber ganz richtig bemerkt, mit dem Ergehn des Orakels, sondern mit dessen Eintreffen. Die Verbindung: ***Ephraim und der Einwohner von Samarien*** weiset wie die Verb. ***Juda und Jerusalem*** darauf hin, dass jenes noch als Staat bestand, denn nur in diesem Falle wird die Hauptstadt noch besonders hervorgehoben. — לֵאמֹר, ***indem sie sagen***, steht immer unmittelbar vor den gesprochenen Worten, daher es auch hier zuletzt und nicht vor בְּגַאֲוָה steht.

V. 9. Die hier angeführten Worte sind nicht eigentlich Worte der Ephraimiten, sondern des Propheten, der nur die Denkweise derselben in diesen seinen Worten lebhaft darstellen will und darum sie also redend einführt. Vergl. Ps. 2, 3. Der Sinn dieser bildlichen Rede ist, dass der durch die Assyrier angerichtete Schaden nur unbedeutend ist, und der frühere Zustand jetzt viel glänzender, als er zuvor war, wiederhergestellt werden soll. Sehr treffend wird hier der Staat einmal mit einem Gebäude, und sodann mit einem Baume verglichen, unter denen die Ceder das erhabenste Sinnbild der Monarchie ist. לְבֵנָה, von לָבַן ***albus fuit***, ist der schmutzig weise ***Lehmstein***, der bloss an der Sonne getrocknet ist, dagegen שְׂרֵפָה, von שָׂרַף, ***comburit***, der ***gebrannte*** Ziegelstein. 1 Mos. 11, 3. נָפַל ***fallen*** bildet hier den Gegensatz von בָּנָה ***bauen, aufführen.*** Dabei ist wohl nicht nur an Häuser, sondern auch an die Stadtmauern gedacht, aber das Ganze zugleich bildlich zu verstehen. גָּזִית, von גָּזָה ***Steine, Holz bearbeiten, behauen,*** bezeichnet zunächst diese Thätigkeit selbst, daher אַבְנֵי גָזִית

10. Denn erhöhen wird Jehova die Dränger Rezin's
über dasselbe
Und seine Feinde rüsten.

behauene Steine, *Quadern*, dann aber auch den bearbeiteten Gegenstand selbst, also auch ohne אַבְנֵי: *Werkstücke. Quadern.* — שִׁקְמָה, *sycaminus*, ist der *Maulbeerfeigenbaum*, welcher in Palästina und Aegypten sehr zahlreich wächst, ein leichtes Holz hat, und deswegen der Ceder, welche in beiderlei Beziehung entgegengesetzt ist, dem Werthe nach bedeutend nachgesetzt wurde. Mit diesem Worte wendet sich der Prophet von den Städten, besonders von Samaria zu den Feldern, von deren Verwüstung hier nur das Umhauen der Bäume hervorgehoben wird, weil hierbei das Nachwachsenlassen von Cedern den besten bildlichen Gegensatz giebt. *Gesen.* fasst diesen zweiten Halbvers ebenso wie den ersten: „an die Stelle der schlichten gemeinen Hütten bauen wir Paläste auf," aber an dieser Auffassung hindert nicht nur נַחֲלִיף, sondern auch, was schon *Hitz.* dagegen anführt, dass die zu Bauholz umgehauenen Bäume nicht noch einmal bei Zertrümmerung der Häuser umgehauen werden konnten. Stadt und Feld stehen also in der prophetischen Auffassung neben einander, dieses zugleich als materielle Basis des Staates, jene als die innere Einrichtung und Verfassung desselben. —

V. 10. Jetzt wird die Nichtigkeit und Verderblichkeit einer so leichtfertigen und übermüthigen Gesinnung angegeben durch Hinweisung auf einen zweiten Schlag von denselben Feinden auf Jehova's Veranlassung, wodurch zugleich angedeutet ist, in wie fern und in welcher Beziehung die Ephraimiten durch dieses Orakel zum Bewusstsein kommen sollen, denn auf יְהוָה liegt hier ein gewisser Nachdruck. Bei יְשַׂגֵּב *er wird erhöhen*, *erheben* d. h. überlegen, siegreich machen (vrgl. רוֹמַמְתִּי C. 1, 2.), ist eigentlich nach dem ganzen Sachverhältniss das Verb. שׁוּב zur Bezeichnung der Wiederholung zu ergänzen, da solches

11. Die Syrer von vorne, und die Philister von hinten,
Dass sie Israel fressen mit vollem Maul.
Bei alle dem lässt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.

schon einmal vor Kurzem geschehen war. — צָר ist eigentlich der *Dränger, Bedränger* als *Part.* von צוּר *arctare, angere, obsidere,* so wie צָרָה die *Bedrängniss.* אוֹיֵב dagegen ist der eigentlich feindlich Gesinnte als *Partic.* von אָיַב *odit, inimicatus est.* Est sind die Assyrer darunter verstanden, doch scheint der Prophet sie nicht ohne eine gewisse Nebenbedeutung gerade als *Rezin's* Dränger und seine Feinde bezeichnet zu haben, so dass er wohl die Absicht hatte, eines Theils auf die frühere Verbindung Ephraims mit Rezin und die üble Folge hiervon, andern Theils auch darauf, dass ihnen das Schicksal von Damascus bevorsteht, hinzuweisen. — יְסַכְסֵךְ vergl. Cap. 19, 2. *Aorr. II. in Pilp.* von סָכַךְ *bedecken, rüsten,* einem *Synonymon* von שׂוּךְ *zäunen, umzäunen, Arab.* شَاكَ *spinis munivit parietem,* davon شَوْكَةٌ *spina* und *arma eorumve acumen*; vergl. שֵׂךְ *pl.* שִׂכִּים *Dornen* und שֻׂכָּה *scharfe Waffe, Geschoss* von שָׂכַךְ = סָכַךְ = שׂוּךְ. —

V. 11. Der Inhalt des vorigen V. wird noch genauer angegeben. Ganz *Aram* gehörte seit dem letzten Feldzuge der Assyrier unter Tiglat-Pilesar zum assyrischen Reiche, so dass die Aramäer hier als im assyrischen Heere dienend gedacht worden sind. Die *Philister* stehen hier ebenso als ein figürliches Correlat zu den Aramäern, wie C. 7, 18. die Aegypter zu den Assyrern. מֵאָחוֹר *von hinten* d. h. *von Westen* wie מִקֶּדֶם *von vorne* d. h. *von Osten.* Vergl. Cap. 11, 14. — אָכַל *edit, comedit,* steht hier nicht wie C. 1, 7. von dem Verzehren des Ertrages der Felder, sondern vom Aufreiben der Einwohner durchs Schwert. 5 Mos. 7, 16. Jer. 10, 25. 30, 16. „Sehr erläuternd ist das verwandte לָחַם *es-*

12. Aber das Volk bekehrt sich nicht zu dem, der
es schlägt,
Jehova der Heerschaaren suchen sie nicht;

sen, für: bekriegen, und *Niph.* נִלְחַם *sich gegenseitig auffressen*, für: Krieg mit einander führen. 4 Mos. 14, 9. sagt Josua in Bezug auf die Kanaaniter: *fürchtet euch nicht vor dem Volke des Landes*, כִּי לַחְמֵנוּ הֵם *denn sie sollen unser Brod sein*, wie Brod wollen wir sie verzehren. Griechische Dichter reden vom Rachen des Krieges (*πολέμοιο μέγα στόμα Hom. Il.* 10, 8.) und arabische vergleichen den Kampf mit einem Gastmahl." בְּכָל־פֶּה, eig. *mit ganzem Maul*, bezeichnet hier die Mordgier und Schlachtlust der Feinde. Vergl. C. 5, 14. Der Schluss dieses Verses kommt schon C. 5, 25. vor, so dass darin gewisser Maassen eine Zurückweisung auf jenes Orakel gegen Juda ist. —

V. 12. Zweite Strophe bis V. 16. Sie ist der ersten Strophe ganz parallel gehalten. So ist gleich der Anfang וְהָעָם לֹא־שָׁב der Gegensatz von וַיֵּדְעוּ הָעָם V. 8., denn dass die Ephraimiten wegen ihres Abfalls von Jehova als der eigentlichen Ursache ihres Unheils zum Bewusstsein kommen und in Folge hievon zu ihm zurückkehren sollten, ist der Sinn jenes וַיֵּדְעוּ, so dass diese Strophe gleichsam die Antistrophe der vorigen ist, und daher auch mit einem *Vav adversativum* beginnt. עַד־ *bis zu*, dann bloss *zu* steht öfter bei שׁוּב *redire*, wie auch bisweilen bei בּוֹא *venire*. — הַמַּכֵּהוּ *Part. in Hiph.* von נָכָה *Hiph.* הִכָּה, *percussit*, mit dem *He articuli* und dem *Suffixo*. Wer darunter verstanden ist, zeigt der folgende Halbvers, so dass Jehova hier wieder als der eigentlich Züchtigende erscheint, in dessen Hand die Assyrer nur die Zuchtruthe sind.

V. 13. Die Folge solcher verschuldeten Bewusstlosigkeit und Unbussfertigkeit ist, dass Jehova die eigentlichen Urheber alles Unheils ausrottet. Vgl. C. 10, 1. Diese werden erst bildlich bezeichnet als רֹאשׁ וְזָנָב *Haupt und*

13. So dass ausrottet Jehova aus Israel Haupt und
Schweif,
Palmzweig und Binse an einem Tage.

Schweif, womit Vornehme und ihr Anhang, ihr Tross, ganz im Allgemeinen bezeichnet sind, ohne dass man genau und mit Bestimmtheit weiss, ob unter רֹאשׁ nur der König, oder er und die Angesehnsten des Volkes, oder nur diese gemeint sind, und ob זָנָב das ganze übrige Volk, als die dienende Klasse (5 Mos. 28, 13. 44.), oder nur ein gewisser Theil von ihm sein soll. Ebenso kann auch כִּפָּה וְאַגְמוֹן ganz allgemein für Vornehme und Niedere überhaupt gesetzt, oder auch in einem besondern Sinne verstanden worden sein. Darüber giebt nun Aufschluss der folgende

V. 14, der sich zu V. 13. verhält, wie V. 12. zu V. 11., indem die צָרֵי רְצִין und אֹיְבָיו auf den ersten Blick so unpassend durch אֲרָם und פְּלִשְׁתִּים erklärt werden, dass „21 *Codd.* und 9 andere von der ersten Hand שָׂרֵי רְצִין *Fürsten Rezin's* lesen," welches neuere Interpreten wegen des folgenden אֲרָם gebilligt haben. Ebenso nun scheint auch V. 13 und 14. auf den ersten Blick nicht zusammen zu stimmen, und deswegen erklären *Gesen.* und *Hitzig* nach dem Vorgange von *Koppe*, *Cube*, *Eichhorn* diesen V. „für das Glossem eines Besitzers, der den sprüchwörtlichen Ausdruck *Kopf* und *Schweif* erklären wollte," so dass diese 5 Exegeten hier das sind, was V. 10. jene 30 *Codd.* Denn wenn es auch allerdings von vorne herein als „kaum denkbar" erscheint, „dass der Dichter mitten im Flusse der poetischen Rede einen so leichten und kaum *misszuverstehenden sprüchwörtlichen* Ausdruck so höchst prosaisch erklärt haben sollte:" so darf man doch nicht übersehen, dass die Propheten nie und nirgends reine Dichter sind, sondern zugleich bei allen ihren Reden einen bestimmten praktischen Zweck haben, den aufs Volk zu wirken, so dass in Folge ihrer poetischen Natur und dieses ihres sittlichreligiösen Zweckes, den sie immer im Auge haben, Poesie und Prosa so

14. Der Aelteste und Angesehene ist das Haupt,
Und der Prophet, der Lüge lehrt, er ist der Schweif.

wundersam bei ihnen gemischt ist und auf bildliche Darstellungen so oft die nüchternsten Erklärungen folgen, damit doch nur Jeder den Sinn ihrer Worte verstehe. Dass der Ausdruck misszuverstehen war, zeigt das Unbequeme, das man in seiner Erklärung findet; dass er im gewöhnlichen Leben sprüchwörtlich gewesen, kann man schwerlich darthun, höchstens war er nur bei den Propheten sprüchwörtlich; dass er aber „im *ganzen* semitischen Sprachstamm gang und gäbe gewesen," lässt sich noch weniger nachweisen, denn die unrichtige Erklärung *Ephräms* von זַנְבוֹת Cap. 7, 4. beweiset solches für das Syrische noch keineswegs genügend, für das Chaldäische ist bis jetzt noch kein Beispiel beigebracht, und die Beispiele aus dem Arabischen zeigen auch nur eine geläufige Vertrautheit mit diesem Bilde und einen öftern Gebrauch desselben von Seiten der arabischen Schriftsteller, ob aber auch von Seiten des Volks ist zu bezweifeln. Indessen wäre der *allgemeine* Sinn jenes bildlichen Ausdrucks auch wirklich dem hebräischen Volke zu Jesaja's Zeit völlig geläufig gewesen, so konnte der Prophet denselben doch noch immer in einem besondern Sinne gebrauchen, und diesen daher angeben, zumal da im Allgemeinen das Verhältniss des ganzen Mittelstandes und übrigen Volkes zu den eigentlich Vornehmen noch keineswegs ein solches ist, dass ihm jener Ausdruck vollkommen entspräche, und überdies זָנָב nicht sowohl das niedere Volk überhaupt, sondern vielmehr nur den *Anhang* eines Andern, der das Haupt ist, bedeutet, so dass dieser Ausdruck sehr gut auf die falschen Propheten angewendet werden konnte, welche sich ganz nach dem Willen der Könige und Vornehmen richteten, auch in Israel immer in ziemlicher Anzahl gewesen zu sein scheinen, so dass Eli nicht weniger als 850 derselben auf ein Mal schlachten lässt. Ein solches Häuflein ist also immer schon ein ziemlicher זָנָב, und also

15. Denn es sind die Leiter dieses Volkes Irreführer,
Und seine zu Beglückenden werden verschlungen.

die Annahme, dass die Erklärung „höchst wahrscheinlich falsch" sei, ohne Grund. Dass „nach V. 15. 16. das ganze Volk leiden soll" ist auch nicht ganz richtig, wie die Erklärung dieser VV. sogleich zeigen wird. Der Ausdruck *Palmbaum* und *Binse* bedurfte keine besondere Erklärung, da er im Ganzen dasselbe besagt und fast nur zur Verstärkung hinzugefügt ist. Wenn ferner *Gesen.* in Stellen wie 1 Mos. 14, 7. nicht den Styl der Glosseme, sondern in solcher Erklärung „eine wirkliche und geschichtliche Notiz, wie sie der Geschichtschreiber seinen Zeitgenossen geben *musste*," erkennt, so lässt sich eine gleiche Nothwendigkeit auch für den Propheten von *seinem* Standpunkte aus sehr leicht denken. Endlich aber unterbricht der Vers auch keineswegs die rhythmische Anlage des Orakels, sondern entspricht vielmehr nur so den fünf Versen der ersten Strophe, so dass nur die zwei letzten Strophen vier Verse haben. Denn V. 7. muss nothwendig schon zur ersten Strophe gerechnet werden, da Vers 8. zu innig mit ihm zusammen hängt, so dass gerade bei 4 Versen diese Strophe der ersten nicht entsprechen würde, nun aber zwei und zwei Strophen genau zu einander passen.

Dass Jesaja nur die Volksältesten und die Angesehenen und nicht auch den König als das Haupt bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass *Pekah* nach dem Abzuge der Assyrier von *Hosea* ermordet wurde und nun der heftigste Partheienkampf begann. Dass bei solchen Vorgängen die Propheten gerade eine Hauptrolle spielen, zeigen Stellen wie 1 Kön. 11, 29 ff. 12, 22 ff. 16, 12 ff. 2 Kön. 9, 1—7.; dass aber bei solchen Vorgängen die Propheten oft nur Werkzeuge verschiedener Partheien waren, ist wohl ebenso gewiss. שֶׁקֶר *Lüge* ist der Gegensatz von אֱמֶת *Wahrheit.* Beide Worte weichen aber von dem Sinn der deutschen oftmals

16. **Darum kann sich der Herr über seine Auserwählten nicht freuen**
Und seiner Waisen und seiner Wittwen sich nicht erbarmen

dadurch ab, dass sie eine überwiegend sittliche Bedeutung haben, so dass אֱמֶת bisweilen nur die sittliche Wahrheit d. i. das sittlich Gute, Rechte und Schöne selbst bezeichnet, שֶׁקֶר aber das Gegentheil hievon ist. Daher פָּעַל שֶׁקֶר *Lüge thun*, Hos. 7, 1. gleichbedeutend mit פָּעַל אָוֶן *übel thun, Frevel üben*, Hos. 6, 8. So ist auch hier nicht bloss die theoretische, sondern die praktische Lüge, das Unrechte, Gottlose, Frevelhafte, Böse gemeint. Vrgl. Joh. 8, 44.

V. 15. Die eigentliche Veranlassung zu dem bevorstehenden Strafgerichte geben die, welche das Volk durch eine angemessene Leitung glücklich machen sollten, es aber irre führen und selbst zu Grunde richten. Das Verbum אִשֵּׁר involvirt hier, wie oben angegeben ist, das Verb. יָשַׁר, wie das Verb. קָרָא das V. הָיָה, welcher Doppelsinn hier so benutzt worden ist zur Bildung eines *parallelismus membrorum*, dass zuerst מַתְעִים und sodann מְבֻלָּעִים gesagt ist, welche beide Participia sich vollkommen entsprechen und daher auch gleichmässig auf die Gegenwart bezogen werden müssen, denn die מְאַשְּׁרֵי הָעָם sind auch zugleich die בֹּלְעִים *Verschlingenden*, als welche sie in der 4ten Strophe Cap. 10, 2. besonders dargestellt werden. Vrgl. Amos 8, 4. Mich. 2, 2. 3, 2. 3. u. s. w. Hieraus geht zugleich hervor, dass die מְאַשְּׁרָיו nicht jener זָנָב V. 13. sein kann, denn kein Haupt verschlinget, verderbet seinen eigenen Anhang, woraus wiederum hervorgeht, dass unter זָנָב nicht das *Volk* gemeint sein kann, und also V. 14. auch ganz in den Zusammenhang passt. Dass übrigens dieser ganze V. nur die Gegenwart darstellt, und auch מְבֻלָּעִים nicht auf die Zukunft bezogen werden kann, zeigt überdies auch der folgende

V. 16., welcher die Folge eines solchen Verhaltens der Volksführer angiebt. בַּחוּרִים, *part. Paul* von בָּחַר *elegit,*

Denn sie alle sind gottlos und Bösewichter
Und jeglicher Mund redet Schandbares.
Bei alle dem lässt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.
17. Denn Bosheit brennt, wie das Feuer,
Das Dornen und Disteln verzehrt.
Und sengt im Dickicht des Waldes,
Dass es aufwallt, eine Säule von Rauch.

sind der *delectus* oder die zum Kriege auserlesene junge Mannschaft, welche C. 3, 25. als גְּבוּרָה und Ps. 110, 3. als יַלְדוּת bezeichnet wird. לֹא־יִשְׂמַח und לֹא יְרַחֵם stehen hier nicht sowohl der Gesinnung, als vielmehr der That nach, so dass er einer Seits dem Heere keinen Sieg verleiht, anderer Seits auch den Unterdrückten keinen Beistand leistet, denn daran hindern ihn die so bewandten Umstände, obgleich seine Gesinnung an sich vor Allem Erbarmen und Mitleid mit Wittwen und Waisen ist. Hos. 14, 4. Das *Suffix.* in כֻּלּוֹ und den vorhergehenden Worten bezieht sich auf הָעָם הַזֶּה V. 15. מֵרַע *Bosheit* steht hier als *nom. abstr. pro concr.* *Hitzig* hält מֵ für die *Praep.* und übersetzt: *vom Argen.* — נְבָלָה *Thorheit* und חָכְמָה *Weisheit* haben wie שֶׁקֶר und אֱמֶת oftmals eine überwiegend sittliche Bedeutung, so dass sie nicht selten geradezu für *Schandthat*, *Schandbares* und *Tugend*, *Tugendhaftes* stehen. Vrgl. *Plat. Theaet.* 176. und meine Abhandl. *Princ. Eth.* S. 61. —

V. 17. Die beiden letzten Strophen sind nur eine Variation und weitere Ausführung der beiden ersten. כִּי giebt hier nicht sowohl den Grund des im Refrain Gesagten, als vielmehr den zweiten Grund des לֹא־יִשְׂמַח und לֹא יְרַחֵם an, der darin besteht, dass die Bosheit, מֵרַע oder רֶשַׁע, רִשְׁעָה mit Naturnothwendigkeit Unheil und Verderben schafft, so dass zuletzt der ganze Staat zu Grunde geht, was durch das Bild eines Feuers im Dickicht des Waldes

18. Durch den Grimm Jehova's der Heerschaaren
glühet das Land,
Und das Volk ist wie des Feuers Speise,
Einer schont des Andern nicht.
19. Denn man schlingt zur Rechten und hungert,

veranschaulicht wird. Vor שָׁמִיר ist אֲשֶׁר zu ergänzen. יִתְאַבְּכוּ ist ein *ἅπαξ λεγομ.* das sich auf סִבְכֵי bezieht, und dessen Radix אָבַךְ am Einfachsten mit אָבָק, feiner, fliegender, *aufwirbelnder Staub* combinirt wird, vrgl. أَبَقَ *sich drehen, winden*, und darnach: sich aus dem Staube machen, *davongehen*. Da nun das ךְ ein milderer Consonant als das ק ist, so ist auch der Begriff des Staubes noch zu mildern, und so hat man an das Aufsteigen des allerfeinsten Staubes, oder an ein dunst-, rauch- und nebelförmiges Aufsteigen zu denken, was sehr gut zu den beiden folgenden Worten passt und durch dieselben genauer bestimmt wird. Die Combination von אָבַךְ und הָפַךְ scheint nicht so nahe zu liegen. Vor גֵּאוּת ist das *Caph veritatis* ausgelassen, um geradezu auszudrücken, als was es aufsteigt, oder vielmehr, was es in diesem Aufsteigen ist. —

V. 18. Die zweite Ursache des unglückseligen Zustandes ist der Unwille Jehova's, von dem doch eigentlich Alles ausgeht und ohne dessen Willen nichts geschieht. Das Bild des vorigen Verses wird noch fortgesetzt. נֶעְתַּם ist wieder ein *ἅπαξ λεγ.*, das am Einfachsten mit dem Arab. غَتْمٌ *aestus ingens et suffocans* combinirt wird, zumal da solches dem Zusammenhange vollkommen entspricht, indem die folgende Verszeile das Bild des in Flammen stehenden Landes fortsetzt. Vrgl. Hos. 7, 7. Das מַאֲכֹלֶת bei אֵשׁ wird in der letzten Verszeile erklärt, und wird so die Veranlassung und Vermittelung zu dem Bilde in

V. 19., wonach die Erlegung des Feindes im Kampfe hyperbolisch als ein Aufessen desselben vorgestellt wird,

Man frisst zur Linken und wird nicht satt,
Jeder frisst seines Armes Fleisch,
20. Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,
Vereinigt sie beide wider Juda.
Bei alle dem lässt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.

s. z. B. V. 11., so dass hier nun die unersättliche Wuth geschildert wird, mit der eine Parthei die andere gänzlich aufzureiben trachtet. An eine Hungersnoth wie Jer. 19, 9. ist hier gar nicht zu denken. „גָּזַר ist kraft des Folgesatzes וְרָעֵב, und des parallelen אָכַל, für *fressen*, eig. *einhauen*, vrgl. جزر, und galt vielleicht nur vom Fleischfressen, wie es hier steht. גְּזָרִים, Ps. 136, 13. uneigentlich gebraucht, sind *Fleischstücke*, 1 Mos. 15, 17." Unter זְרוֹעַ *Arm*, was öfters den Sinn des natürlichen Helfers und Beistandes hat, ist hier der einzelne von den zehn Stämmen in seinem natürlichen und naturgemässen Verhältnisse zu jedem andern Stamme, was hervorgeht aus

V. 20., der nur die Erklärung der bildlichen Rede in V. 19. ist. Statt dass ein Stamm dem andern Hülfe und Beistand leisten und alle innigst vereinigt zu einem grossen Brudervolke die von aussen drohende Gefahr abzuwenden suchen sollten, verfallen sie durch einen Bürgerkrieg in die Unnatur, dass sie wider ihr eigenes Fleisch wüthen und zugleich sich des natürlichen Beistandes berauben. Dieses der Sinn dieses Verses in seiner engen Verbindung mit dem vorigen, wo der Ausdruck זְרוֹעַ ungemein significant steht, so dass dadurch in diesem Verse Ephraim als der זְרוֹעַ von Manasse, und dieser Stamm als der זְרוֹעַ von jenem bezeichnet wird, das Verbum אָכַל aber eigentlich zwei Mal zu ergänzen ist. Manasse und Ephraim waren überdies leibliche Brüder, die Söhne Josephs gewesen, und somit standen sich diese beiden Stämme verwandtschaftlich am Nächsten, aber eben dieses war die Ursache ihrer Eifersucht

C. 10, 1. **Wehe denen, die frevelhafte Decrete erlassen,**
Und den Schreibern, die Unheil niederschreiben,

und diese, wie es scheint, die Ursache auch dieses Bürgerkrieges. Vrgl. Richt. 8, 1—3. 12, 1—6. In dieser Eifersucht der Stämme hatte auch der oft so gewaltsame Thronwechsel in Israel seinen Grund. Kaum aber hatte ein Stamm obgesiegt und den Thron von Samarien eingenommen, so wurde Juda bekämpft, daher z. B. der Feldzug des *Pekah* Jes. 7., nachdem er kurz vorher sich des Thrones durch Empörung und Mord bemächtigt hatte. 2 Kön. 15, 25. Ganz grundlos werden daher die Worte יַחְדָּו הֵמָּה עַל־יְהוּדָה von *Eichhorn* (hebr. Proph. Th. I. S. 219.) ein Glossem genannt.

V. 1. Mit der letzten Strophe wendet sich, wie *Hitzig* ganz richtig bemerkt, das Orakel speciell an diejenigen, die vorzugsweise und hauptsächlich das Gericht Jehova's herbeiführen, die ungerechten Richter und Volkshäupter, so dass diese Strophe nur eine weitere Ausführung von V. 13—15. ist, und die הַחֹקְקִים mit den מְכַתְּבִים in ihrem Verhältniss zu einander als רֹאשׁ וְזָנָב zu denken sind, was zugleich sehr gut zu V. 14 passt und dessen Authentie noch mehr verbürgt; denn die Volkshäupter und Volksältesten waren zugleich die Richter, welche decretirten, und die Propheten vielleicht die einzigen, welche zu jener Zeit schreiben konnten, wie denn auch diese Kunst in den Prophetenschulen scheint besonders getrieben zu sein, während die Priester im Ganzen wohl nicht gebildeter waren, als die Bettelmönche des Mittelalters. Die Bedeutung von אָוֶן, worunter hier der Frevel einer schnöden Rechtsverletzung und Ungerechtigkeit verstanden ist, verhält sich zu der von עָמָל wie eine Ursache zu ihrer Wirkung, daher auch jedes von beiden beim andern in Gedanken zu ergän-

2. Um vom Gericht zu verdrängen die Armen
Und zu rauben das Recht den Leidenden meines Volks;
Damit Wittwen seien ihr Raub,
Und die Waisen sie plündern können.
3. Denn was wollt ihr thun am Tage der Ahndung
Und bei dem Verderben, das aus der Ferne kommt?
Zu wem wollt ihr fliehn nach Hülfe,
Und wo wollt ihr lassen euern Ruhm?

zen ist. Vor עָמָל ist ausserdem noch das *pron. relat.* hinzu zu denken. —

V. 2. Die Absicht und der Zweck solches Treibens ist einmal, den Niedrigen (דַּל), der kein נְשׂוּא־פָנִים ist, als Kläger trotz seiner gerechten Sache nicht vor Gericht zu lassen, und sodann ihren Standesgenossen in ihrer frevelhaften Beraubung der Wittwen und Waisen zu willfahren, indem sie in gleichem Falle eine gleiche Willfährigkeit von ihnen erwarten, und nicht vergeblich, so dass auf diese schändliche Weise alles Grundeigenthum in die Hände der Vornehmsten kommt. Vergl. C. 5, 8. und Mich. 2, 2. 2 Mos. 20, 17. Hiob 20, 19. Sprüchw. 24, 15. Im letzten Versgliede ist eigentlich noch eine Absichtspartikel zu ergänzen, indem die Infinitivconstruction לִהְיוֹת hier in die des *Aor.* übergegangen ist. —

V. 3. Jetzt folgt der Grund jenes הוֹי in V. 1., eingekleidet in eine Frage. Vor מִמֶּרְחָק fehlt wieder das *pron. rel.* Da die Vornehmsten und die Volkshäupter selbst angeredet sind, so können unter כְּבוֹדְכֶם nur die Götzen derselben, welche sie verfertigt und beim Volke eingeführt haben, gemeint sein. Hos. 10, 5. 6. Jer. 2, 11. 48, 7. 49, 3. Vrgl. Jes. 2, 18. 20. 17, 7. 8. 21, 9. 30, 22. 31, 7. 46, 1. Jeder Nationalgott war der Ruhm und der Stolz des Volkes,

4. **Beugt einer sich nicht unter den Gefangenen,**
So fällt man unter den Erschlagenen,
Bei alle dem lässt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand bleibt ausgestreckt.

* * *

welches ihn als den stärksten und mächtigsten von allen Göttern verehrte, damit sie seines besondern Schutzes genössen. Daher das Schmähen auf diesen Ruhm eines Volkes von dessen Feinden (vrgl. C. 10, 10. 36, 19. 37, 12. 46, 1.) und daher das Verstecken der Götzenbilder, damit sie nicht verhöhnt und verbrannt würden (2 Kön. 19, 18.), daher endlich auch die Deportation derselben z. B. 2 Chron. 25, 14. *Hitzig* versteht das כְּבוֹדְכֶם nach Art des גְּאוֹנֵךְ C. 14, 11. und meint, Jesaja frage: „wo sie ihr Ansehn, ihre Würde, als Volkshäupter und Richter lassen wollten, so dass sie nicht aufgefunden und ihnen zugehörig erkannt werde." —

V. 4. Die Schilderung des verzweifelten Zustandes wird fortgesetzt, indem angegeben wird, wie dann ein Jeder nur die Wahl der Gefangenschaft, oder des Todes hat. — בִּלְתִּי ist eigentlich das Nomen בֶּלֶת = בְּלִי *Aufreibung, Vernichtung*, von בָּלָה *conteritur, consumitur*, mit dem Jod *parag.* und steht öfters wie בְּלִי als einfache Negation, wie hier, C. 14. 16. 1 Sam. 20, 26. — כָּרַע, *incurvat se*, bezeichnet hier die demüthige und unterwürfige Haltung des sich im Kriege Ergebenden, damit auch er unter den Gefangenen seinen Platz erhalte. — Der Sing. אַסִּיר, eig. *vinctus*, von אָסַר *ligat, vincit*, steht hier collectivisch für den Plural. *Hitzig* übersetzt: „*Duckt sich einer nicht unter den Gefangenen*," und meint, כָּרַע sei malend von demjenigen gesetzt, der sich duckt, um vom suchenden Auge übersehn zu werden und dadurch dem verdienten Geschick zu entgehn. Indessen auch dieses scheint wenig angemessen zu sein, da die Gefangenen doppelt aufmerksam

5. **Ha Assur! Der Stecken meines Zornes,**
Und der Stab meines Grimmes, er ist in ihrer Hand.

bewacht werden und die Flucht sonst immer der einfachste und natürlichste Versuch zum Entkommen war.

V. 5. Jetzt beginnt der zweite Haupttheil der ganzen Weissagung, der bis V. 34. sich erstreckt und sich zum ersten Haupttheile im Ganzen ebenso verhält, wie C. 5, 26—30. zu dem Vorhergehenden, indem er den Sinn derselben Worte, welche hier im vorigen Theile vier Mal als Refrain vorkommen, ausführlich angiebt und sich somit auf die vier Strophen gleichmässig zurückbezieht. Die Assyrer erscheinen daher hier in steter Beziehung auf Israel, weshalb sie auch, nachdem sie V. 5 und 6. als die von Jehova gesendeten Züchtiger Israels bezeichnet sind, sogleich in ihrem untheokratischen Uebermuthe und Eigendünkel (V. 7—15.), so wie nach ihrem Schicksal, das Jehova über sie verhängen wird (V. 16—19.) dargestellt werden. Während in diesem ersten Untertheile (V. 5—19.) die Assyrer im Vordergrunde, Israel und Juda ganz im Hintergrunde erscheinen, ist dieses Verhältniss im zweiten Untertheile (V. 20—34.) gerade umgekehrt, ohne dass hierbei an eine Perspective irgendwie zu denken ist. Dieser ganze zweite Haupttheil ist übrigens gewiss etwas später als der erste abgefasst worden, es wäre indessen auch möglich, dass Jes. gleich nach dem Abzuge der Assyrer unter Tiglat Pilesar ein noch stärkeres Wiederkommen derselben voraussah, wie das in ähnlicher Weise auch bei Themistokles nach der Schlacht bei Marathon in Beziehung auf die Perser der Fall war. שֵׁבֶט *Stab* ist hier soviel als *Scepter*, vrgl. Ps. 2, 9.: תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל, *du wirst sie zerschlagen mit einem eisernen Scepter.* Jehova, der König der Welt und namentlich Israels hat gleichsam den Scepter seines Zorns d. h. den Scepter, mit welchem er die Völker in seinem Zorne züchtigt in die Hand der Assyrer und ihres Königs, der

6. **Wider ein gottlos Volk will ich ihn senden,**
Und über das Volk meines Unwillens will ich ihm Befehl thun,

nachher noch besonders hervorgehoben wird, gelegt. Nemlich הוּא בְיָדָם ist ebenso im ersten Halbverse zu ergänzen, wie הוֹי אַשּׁוּר im zweiten. Dass dieses die allein richtige Auffassung ist, zeigt auch V. 24. und C. 9, 3. wo der שֵׁבֶט immer nur *in der Hand* des Assyrers gedacht wird, nicht aber er selber ein solcher ist, wie *Gesen.* und *Hitzig* es hier fassen. Diese Vorstellung scheint überhaupt dem Jes. ganz fremd zu sein, obschon Jeremija C. 51, 20. den Nebucadnezar einen Hammer und Kriegsgeräthe nennt, womit Jehova selber die Völker zerschmettere. Die Inversion übrigens, nach welcher הוּא בְיָדָם nicht *nach*, sondern *vor* זַעְמִי gesetzt ist, darf gar nicht auffallen, da sie im Hebräischen gar nicht ungewöhnlich ist; so heisst es z. B. gleich C. 19, 8.: מַשְׁלִיכֵי בַיְאוֹר חַכָּה für מ׳ חַכָּה בַיְאוֹר, *die den Hamen in den Nilstrom werfen.* Hos. 14, 3. ist כָּל־עָוֹן durch תִּשָּׂא getrennt, obschon jene beiden Worte auf das Allerengste zusammengehören. Andere Beispiele sind Jes. 40, 12. 48, 22. 57, 21. Hiob 15, 10. 1 Mos. 7, 6. Dass die Assyrer im ersten Hemistich angeredet sind, und im zweiten von ihnen in der dritten Person die Rede ist, darf auch nicht auffallen, denn ein solcher Wechsel der Person ist im prophetischen Stil sehr häufig. Das הוּא endlich steht hier wie Cap. 33, 6. das *Foem.* הִיא emphatisch für הָיָה, denn die Construction ist eigentlich die des *Nom. absol.*, vrgl. C. 33, 16. u. 22., so dass die Ergänzungen von *Gesenius* gar nicht nöthig sind. Vergl. *Gesen.* Lehrg. S. 738. Ganz unstatthaft ist *Hitzig's* Annahme, die Worte הוּא בְיָדָם seien interpolirt, denn durch die Entfernung dieser Worte wird nicht nur des Verses Conformität, wonach jeder Halbvers vier Worte enthält, gänzlich zerstört, sondern auch der Sinn des ganzen Verses corrumpirt, da diese Worte dem Gedanken nach auch zu dem ersten Halbverse gehören und man nur bei einer gänzlichen Verkennung der *Parallage*

Zu erbeuten Beute und zu rauben Raub,
Und es hinzugeben der Zertretung wie Gassenkoth.

7. Aber er ist nicht also gesonnen,
Und sein Herz denket nicht also;
Denn zu vertilgen steht sein Sinn,
Auszurotten nicht wenig Völker.

ellipt. in diesem Verse der Meinung sein kann, dass der Prophet durch diese Worte „höchst inconcinn aus dem Bilde fiele." Zu dem הִיא vrgl. auch C. 8, 13. —

V. 6. Der bildliche Ausdruck des vorigen Verses und seine verborgene Beziehung wird jetzt genauer angegeben. Das gottlose Volk, gegen welches er gesandt *wird*, ist Ephraim, dessen Hauptstadt Samaria nach V. 10. schon einmal in die Gewalt der Assyrer gegeben war. — עֶבְרָה von עָבַר, eig. *intumuit aestuque efferbuit*, bezeichnet im Allgemeinen die hervorbrechende Leidenschaft, namentlich den höchsten Unwillen, steht aber hier für den Gegenstand desselben, so dass *Volk meines Unwillens* soviel heisst, als: Volk, welches der Gegenstand meines Unwillens ist, an dem ich jetzt meinen Unwillen auslassen will. Dass die *Aorr. II.* אֲצַוֶּנּוּ und אֲשַׁלְּחֶנּוּ „auf eine *Wiederholung* der Mission deutlich hinweisen," ist in den Worten an sich durchaus nicht enthalten. Es veranlasst hier nur die Geschichte einen Irrthum in der neuen hebr. Grammatik, der ähnlich ist der Lehre von der prophetischen Perspective. Allerdings war der Einfall Salmanassars eine Wiederholung dessen von Tiglat Pilesar, dass aber der Prophet an jenen erstern Einfall hier gedacht habe, ist in den Worten selber nicht angedeutet.

V. 7. Ganz verschieden von der Aufgabe, welche Jehova dem Assyrer gestellt, nur Ephraim und Juda hart zu züchtigen, ist der eigene Sinn desselben, der nichts von Jehova weiss, und um seinen Willen sich auch nicht küm-

8. Denn er spricht:
„Sind meine Fürsten nicht allzumal Könige?
9. „Ging's nicht Calno, wie Carchemisch?
„Oder nicht Hamat wie Arpad?
„Oder nicht Samarien wie Damascus?

mert, sondern *nur* zu verwüsten trachtet und so viele Völker als möglich zu vernichten strebt. Das *Vav* in וְהוּא ist demnach ein *Vav adversativum*. Unter dem הַכְרִית ist aber nicht sowohl eine völlige Ausrottung bis auf den letzten Stamm gemeint, sondern vielmehr nur eine völlige Vernichtung ihrer Selbstständigkeit, ihrer Nationalität, was allerdings mit schweren Niederlagen und bisweilen auch mit der Hinrichtung der Vornehmsten verbunden war. Vergl. Jer. 39, 6. — לֹא מְעָט *nicht wenig* d. i. *viel*, in *Menge*, so viel als möglich. Solche negative Bezeichnungen haben in der Regel den Sinn eines bestimmten positiven Gegentheils von dem Verneinten. Daher z. B. לֹא־כֹחַ *Nichtkraft* d. i. Ohnmacht, Schwäche Klagel. 1, 6. Hiob 26, 2. לֹא מִשְׁפָּט *Unrecht*, Gewaltthätigkeit Ezech. 22, 29. לֹא חָסִיד *nicht fromm* d. i. gottlos Ps. 43, 1. בְּלִיַּעַל *Nichtsnützigkeit* d. i. Verderben Ps. 18, 5. S. *Gesen.* Lehrg. S. 832. —

V. 8. Der assyrische König wird zur Erhöhung der Lebhaftigkeit der Darstellung selbst redend eingeführt, damit so zugleich seine untheokratische Selbstgefälligkeit und Hoffart desto greller hervortrete. Die höchsten Magnaten des assyrischen Reiches oder die שָׂרִים Fürsten, welche mit dem Könige zugleich ins Feld zogen (Jer. 39, 3.), führten als Statthalter einzelner Provinzen oftmals den Königstitel (vgl. Jes. 39, 1. 2 Kön. 25, 28.). Dessen rühmt sich hier der assyrische Oberkönig, der הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל (Jes. 36, 4.) *ὁ μέγας βασιλεύς*, weil dadurch der Glanz seines Hofes und die Grösse seiner Macht am Deutlichsten hervortritt.

V. 9. Auf den Ruhm der glänzenden Umgebung folgt der Ruhm der Thaten, der in der Unterwerfung sämmtlicher

10. „So wie erreicht hat meine Macht der Götzen Reiche,

von Jerusalem nordwärts gelegenen Staaten besteht. Da aber der König hier nicht sowohl als einzelnes Individuum, sondern vielmehr als Repräsentant des ganzen Volkes, das bis jetzt auch nur allein genannt ist, erscheint, so sind hier die Thaten sämmtlicher bisherigen Könige von Assyrien d. h. die von Phul und Tiglat Pilesar zusammen gemeint. Schon *Phul* drang erobernd bis Samarien vor und machte sich den israelitischen König Menahem zinspflichtig. 2 Kön. 15, 19. Dasselbe fand unter *Tiglat Pilesar* statt, der einen Theil der Einwohner des Zehnstämmereichs sogar schon wegführte 2 Kön. 15, 29. — Bei הֲלֹא ist הָיָה zu ergänzen, welches mit folgendem כְּ: *dasselbe Schicksal haben*, *wie* u. s. w., bedeutet. כַּרְכְּמִישׁ, *Κιρκήσιον*, *Circesium*, bei *Ammian. Marcell.* 23, 5. *Cercusium*, war eine feste Stadt auf der Ostseite des Euphrat beim Einflusse des Chaboras, welcher hier eine Insel bildete, auf welcher Carchemisch lag und dadurch eine grosse natürliche Festigkeit erhielt. Diese Stadt ist übrigens allgemein bekannt durch den Sieg Nebucadnezar's über Necho, König von Aegypten, der bis hieher vorgedrungen war, um 606 v. Chr. Jer. 46, 2. — כַּלְנוֹ, auch כַּלְנֵה (Amos 6, 2.), כַּלְנֵה (1 Mos. 10, 10.) und contrahirt כַּנֵּה (Ezech. 27, 23.) ist *Ktesiphon* am östlichen Ufer des Tigris, wo gegenüber späterhin Seleucus das nach ihm benannte Seleucia anlegte. — אַרְפַּד eine syrische Stadt, die nach Jes. 36, 19. ihre besondern Götter, nach Jes. 37, 13. ihre besondern Könige hatte, und auch sonst immer verbunden mit Hamath in der Bibel vorkommt z. B. Jer. 49, 23. — חֲמָת oder חֲמַת, später *Epiphania*, lag am *Orontes*, war früher der nördlichste Grenzort Canaans (Jos. 13, 5. Richt. 3, 3.), hatte zu Davids Zeit seinen besondern König (2 Sam. 8, 9.) und wird „auch noch in der spätern arabischen Geschichte genannt, wo sie der Geschichtschreiber *Abulfeda* beherrschte." —

„So doch ihrer Bilder mehr waren, als zu Jerusalem und zu Samarien,
11. „Ferner so wie ich that Samarien und seinen Götzen,
„Also will ich thun Jerusalem und seinen Bildern.“

V. 10. Die Unterwerfung der einzelnen Staaten war auch sogleich eine Ueberwindung ihrer Schutzgottheiten, deren Macht und Ansehn mit denen ihrer Staaten stets gleichen Schritt hielt. Die grössere Anzahl ihrer Bilder zeigt die Innigkeit, mit der sie verehrt wurden, so dass also die Eroberung dieser Staaten nicht als verschuldet von den Einwohnern gedacht werden konnte, indem ihre Gottheiten sich wegen der schlechten Verehrung von ihnen wegwandten, sondern als eine wirkliche Ueberlegenheit des assyrischen Königs über aller Götter Macht auf Erden dem Götzenglauben erscheinen musste. — מָצָא *invenit*, *reperit*, ist hier *erreichen*, erlangen, in seinen Besitz bringen. יָד *die Hand* steht hier bildlich für *Macht*, wie es öfter vorkommt z. B. unter C. 28, 2. Ezech. 13, 7. Hiob 27, 12. u. s. w. Das *Vav* in וּפְסִילֵיהֶם heisst hier *obgleich*, *obschon*, *so doch* und kommt namentlich im Arabischen so öfter vor z. B. *Cor. Sur.* 57, 8. 10. Vgl. וְהוּא Arab. وَهُوَ *obgleich er* unten C. 53, 7. *Lokm. Fab.* 13 u. 15. — מִירוּשָׁלַםִ, vor welchem רַבִּים *viele* zu ergänzen ist, steht wie das folgende וּמִשֹּׁמְרוֹן elliptisch für מִפְּסִילֵי יְרוּשָׁלַםִ וּמִפְּסִילֵי שֹׁמְרוֹן wie z. B. כָּאַיָּלוֹת für כְּרַגְלֵי הָאַיָּלוֹת *wie die Füsse der Hindinnen* Ps. 18, 34. S. *Gesen.* Lehrgeb. S. 852. — Dieser Vers verhält sich zu dem folgenden

V. 11. ebenso wie C. 8, 9. zu C. 8, 10. und C. 7, 8. zu Cap. 7, 9., so dass beide Verse als parallele Glieder auf das Innigste zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen. Demnach ist der correlate Nachsatz von V. 10. zwar den Worten nach ausgelassen aber dem Sinne nach in der zwei-

12. Aber es wird geschehen:
Wann vollendet haben wird der Herr sein ganzes Werk
Auf dem Berge Zion und zu Jerusalem,

ten Zeile von V. 11. enthalten, und diese Zeile daher gehörig modificirt auch in V. 10. zu verstehen. Die zweite Zeile von V. 10. dagegen ist unverändert auch als zweite Zeile von Vers 11. zu denken, so dass beide Verse ohne *parallage elliptica* lauten würden:

10. So wie erreicht hat meine Macht der Götzen Reiche,
Wiewohl ihrer Bilder mehr waren als zu Jerusalem und zu Samarien,
Also wird sie erreichen auch Jehova's Reich (vergl. Jes. 36, 18—20.).

11. Ferner so wie ich that Samarien und seinen Götzen,
Wiewohl ihrer Bilder mehr waren als zu Jerusalem und zu Samarien,
Also will ich auch thun Jerusalem und seinen Bildern.

Das comparirte הֲלֹא, *nonne*, dient hier nur zur Fortsetzung der Rede, wie sonst das הִנֵּה, das mit ihm oftmals ganz gleichbedeutend ist. Das עָשָׂה, *facit*, kann hier in Folge des innigen Zusammenhanges dieses Abschnitts C. 10, 3—34. und des vorigen C. 9, 7—10, 4. unmöglich von der Zerstörung Samariens durch Salmanassar verstanden werden, wie *Gesenius* und *Hitzig* wollen, so dass nach Ersterem dieser Abschnitt C. 10, 5—34. in eine Zeit zu setzen wäre, „wo der Untergang Samariens in neuem Andenken (war), und der Uebermuth des assyrischen Herrschers für Juda alles und das Schlimmste fürchten liess." Diese Befürchtung war auch schon durch jeden neuen zu erwartenden Einfall der Assyrer nach 2 Chron. 28, 20. 21. hinlänglich motivirt, und wurde späterhin nur zu sehr gerechtfertigt. S. 2 Kön. 18, 11—13. Es kann also hier nur die letzte Bezwingung Israels, dessen Hauptstadt Tiglat Pilesar eroberte und brandschatzte, und dessen Einwohner im Norden und Nordosten er depor-

So will ich heimsuchen die Frucht des Hochmuths von Assyriens König,
Und die Pracht der Hoheit seiner Augen.

tirte, gemeint sein. Eine gleiche Eroberung und gewaltthätige Behandlung sollte nach assyrischem Plane, wie ihn Jesaja sehr wohl kannte, auch Jerusalem erfahren. Dieses der Sinn von כֵּן אֶעֱשֶׂה וגו׳, *also will ich thun* u. s. w. —

V. 12. Ganz im Gegensatz zu dem Vorhaben des Assyrers wird das Thun Jehova's sein. Statt der Eroberung Jerusalems wird, nachdem es genug gezüchtigt worden ist, der Hochmuth des Assyrers selber Jehova's strafende Hand erfahren. Das *Vav* zu Anfange ist also *adversativ* und הָיָה geht auf die Zukunft. Mit dem absolut vorangestellten וְהָיָה aber wird zugleich der ganze Inhalt des Verses in die Zukunft verlegt. Da nun also auch אֶפְקֹד, das von הָיָה eigentlich abhängt und daher ein *Vav* eigentlich vor sich haben sollte, auf die Zukunft geht, dieser Heimsuchung aber die Bestrafung der Gottlosen zu Jerusalem, wie schon die Stellung der Sätze zeigt, sicherlich vorangeht, so ist יְבַצַּע nothwendig als ***Fut. exact.*** zu fassen. Wenn man daher nach ***Hitzig „gegen die Grammatik*** יְבַצַּע als ***Perfectum*** oder ***Futurum exactum*** auffasst," so erweiset sich eben hierin die subjective Grammatik, welche auf diese Weise gegen den klaren Sinn von dergleichen Stellen streitet, eben nur als subjectiv und darf in ihrer Lehre von den sogenannten Modis durchaus nicht für objectiv gültig und für eine entscheidende Norm gehalten werden. Ebenso willkürlich und unbegründet ist die Verwerfung der masorethischen Abtheilung, und die Verbindung von בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלָם mit den *folgenden* Worten, denn das Athnach theilt nicht nur dem ***Parallelismus membrorum*** ganz angemessen den ganzen Vers in zwei gleiche Hälften, sondern כָּל־מַעֲשֵׂהוּ bedurfte auch nothwendig dieser nähern Bestimmung, wenn darunter ganz sicher das Strafgericht Jehova's über Jerusalem verstanden werden sollte, während der Ort und die Stel-

13. Weil er sagt:
Durch meine Thatkraft thue ich's
Und durch meine Weisheit, denn ich bin einsichtsvoll,

le, wo das assyrische Heer heimgesucht werden sollte, vor der Hand noch ganz gleichgültig war, und späterhin noch zeitig genug angegeben, oder auch nur angedeutet werden konnte. Wollte man freilich auch hier eine *parall. ellipt.* finden, was jedoch gar nicht nöthig ist, dann würde man leicht die zweite Zeile der ersten Vershälfte auch in die zweite Vershälfte, und die zweite Zeile der andern Vershälfte, angemessen modificirt, auch in die erste Vershälfte dem Gedanken nach hinübertragen können, so dass es mit Aufhebung dieser rhetorischen Figur heissen würde:

Wann vollendet haben wird der Herr sein ganzes Werk
Auf dem Berge Zion und zu Jerusalem
Durch die Pracht des stolzen Königs von Assyrien:
Dann will ich heimsuchen die Frucht des Hochmuths von Assyriens König,
Und die Pracht der Hoheit seiner Augen
Am Berge Zion und zu Jerusalem.

Doch auch selbst bei dieser Auffassung würde die völlige Gleichzeitigkeit des יְבַצַּע und אֶפְקֹד nicht stattfinden, sondern auch so noch jenes diesem, obgleich Beides noch zukünftig ist, nothwendig vorangehen müssen, so dass von des Jesaja historischer Gegenwart aus betrachtet יְבַצַּע nur die Bedeutung eines *Fut. exact.* für ihn haben konnte. — Die Frucht des Hochmuthes ist das, was er zu Tage fördert, wodurch er sich äussert, was gleichsam sein Resultat ist, nemlich ein stolzes, hochfahrendes Gerede und Benehmen. Vergl. Röm. 6, 22. Eine תִּפְאֶרֶת *Zierde*, *Pracht*, *Schmuck*, wird hier dem רוּם עֵינָיו zugeschrieben, insofern alles, was hoch, gross und erhaben ist, durch seine hervorragende Grösse und Höhe an und für sich gefällt oder schön ist. Hierauf beruht auch die Idee der sittlichen Erhabenheit

Dass ich verrücke die Grenzen der Völker,
Und ihre Schätze plündere,
Dass ich stürz' als Gewaltiger die da thronen,
Und meine Hand der Völker Reichthum findet wie ein Vogelnest.
14. Denn wie man verlassene Eier wegnimmt,
(So) nehm' ich sämmtliches Land,
Und nicht ist Einer, der den Flügel reget,
Und den Schnabel aufsperrt und zirpt.

oder der Vollkommenheit, wie sie *Herbart* in seiner allg. prakt. Philos. dargestellt hat.

V. 13. u. 14. geben den Grund an, warum dem assyrischen Heere von Jehova Strafe bevorstehe, nemlich weil es sich mit seinem Anführer und Könige einbildet, durch eigene Kraft und Weisheit alles Bisherige vollbracht zu haben. — כֹּחַ יָד, *Kraft der Hand*, ist hier die Thatkraft des Kriegers, der mit dem Schwerte in der Faust sich Bahn macht und Alles vor sich niederwirft. Die *Aorr.* I. und II. in diesen beiden Versen werden am Besten als aoristische *Praesentia* gefasst, die den Sinn haben, so sei es vorhin geschehen und gewesen, so sei und geschehe es auch jetzt noch und so werde es auch künftighin sein und geschehen. — הֵסִיר גְּבוּלֹת oder הִסִּיג גְּבוּל (5 Mos. 19, 14. Hos. 5, 10.) bezeichnet zunächst das Zurückrücken der Grenzsteine, wodurch der Landbesitz des Andern verringert wird, hier bezeichnet es die beliebige Gebietsverringerung im Allgemeinen. עָתִיד und עָתוּד, von עָתַד Arab. عَتَدَ *paratus fuit*, *Conj.* II. IV. *paravit*, unterscheiden sich dadurch von einander, dass die erste Form mehr die Bedeutung eines Substantiv hat, die andere aber mehr ein blosses *Part. Paul* ist. S. *Ewald's* Krit. Gramm. S. 234. Daher ist hier die erste Form eine ebenso richtige Lesart des כְּתִיב, wie die andere in Esther 8, 13. Da שׂ und ס dem Laute nach kaum unterscheidbar sind, so haben manche *Codd.* für

15\. Rühmt sich wohl die Axt gegen den, der damit haut?
Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht?
Als schwänge der Stab die, so ihn aufheben,
Als höbe der Stecken den Mann auf.

שׁוֹשֵׁתִי das gewöhnliche שׁוֹסֵיתִי, *Poel* von שָׁסָה *diripit, praedatur.* — אוֹרִיד eig. *ich mache herniedersteigen*, hier: *ich stürze.* Das כְּאַבִּיר im כְּתִיב bedarf eben so wenig, wie das עַתִּיד, der Verbesserung des קְרִי, denn das כְּ ist das sogenannte *Caph veritatis*, welches die vollkommene Natürlichkeit von etwas oder seine völlige Uebereinstimmung mit seinem Begriff und Wesen anzeigt. — יָשַׁב *sedet* steht hier von Königen und Fürsten, und heisst daher *thronen*, wie Ps. 2, 4. 9, 5. u. s. w. Die erste Zeile des 14ten Verses scheint noch zum 13ten gezogen werden zu müssen, weil dadurch der Parallelismus dieses Verses erst vollständig wird, und V. 14. nur eine weitere Ausführung des in כַּקֵּן gegebenen Bildes ist, durch welches die Leichtigkeit, mit der die assyrischen Eroberungen gemacht wurden, und die gänzliche Wehrlosigkeit, in welche die unterworfenen Völker durch die Uebermacht der Assyrer versetzt worden, bezeichnet wird. Das Beiwort עֲזֻבוֹת, welches *Hitzig* seltsamer Weise „schleppend" findet, ist in so fern wesentlich, als es eines Theils den Erklärungsgrund für die zweite Hälfte dieses Verses enthält und andern Theils zugleich alle Länder, כָּל־הָאָרֶץ, so darstellt, als wären sie ganz ohne Einwohner; so unbedeutend sind dieselben für die Macht Assyriens. Das Subject in der letzten Vershälfte ist das ausgelassene צִפּוֹר, *στρουθός*, *passer.* Vrgl. Homer *Iliad.* II, 311—317. —

V. 15. Der Mensch ist nur ein Werkzeug in der Hand Jehova's. Darum ist alles, was der Mensch vollbringt, ein Werk Jehova's, und eitle Thorheit ist es, wenn ein Mensch

16. **Darum wird senden der Herr, der Herr der Heerschaaren**
Unter seine Fetten die Darrsucht,
Und an der Stätte seiner (Heeres) Pracht wird brennen ein Brand,
Wie ein Brand des Feuers.

sich seiner Thaten rühmt, als hätt' *er* sie vollbracht durch seine *eigene* Kraft, Einsicht und Geschicklichkeit. Diese Thorheit wird hier im Bilde recht grell gezeigt und der Mensch einem Stücke Holz und einem Stücke Metall gleich gestellt. Vrgl. Jes. 45, 9. Jer. 18, 6. Weish. 15, 7. Sir. 33, 13. Röm. 9, 21. 22., wo überall der Mensch gleich einem Lehmklumpen, חֹמֶר, *πηλός, ἁπαλὴ γῆ* geachtet ist, welche Ansicht mit der über die Entstehung des ersten Menschen 1 Mos. 2, 7. offenbar zusammenhängt. Die *Praep.* עַל ist hier gesetzt zur Bezeichnung des Gegensatzes, in welchen das Werkzeug zum Werkmeister durch seinen Selbstruhm sich stellen, und in welchem es sich zugleich *über ihn* erheben würde. Der *Plural* in מְרִימָיו wird von *Gesen.* und *Hitz.* so verstanden, als habe der Prophet unter dem, der den Stock hebt, eigentlich Jehova gemeint. Indessen bei der Allgemeinheit des Ganzen, wonach einer Seits Aexte, Sägen, Stäbe und dergleichen Instrumente überhaupt, und anderer Seits die, welche mit ihnen handthieren, eben so allgemein und unbestimmt gedacht sind, konnte unter den Singularformen auch sehr gut ein Plural stehen. — לֹא-עֵץ, *Nicht-Holz*, ist hier der Mensch, der Mann, der hier so bezeichnet ist, um den schroffen Gegensatz zwischen ihm und seinem Werkzeuge recht scharf hervorzuheben. —

V. 16. Die schon Vers 12. angekündigte Strafe wird jetzt genauer angegeben. Verzehrende *Seuche* und schnell hinraffendes Verderben soll das assyrische Heer heimsuchen. Dasselbe wird hier einmal von seiner materiellen und rein physischen Seite, sodann aber von seiner ästhetischen dargestellt, indem unter מִשְׁמַנִּים (*abstr. pro concr.*) hier die

17. Und es wird werden das Licht Israels zu einem Feuer,
Und sein Heiliger zu einer Flamme,
So dass sie verzehret und frisst
Seine Dornen und Disteln an Einem Tage.
18. Und die Pracht seines Waldes und Baumgartens
Wird er an Leib und Seele aufreiben,

einzelnen Krieger in ihrer wohlgenährten Leibeskraft, namentlich die Führer und Häupter der einzelnen Schaaren, verstanden sind, vergl. Ps. 78, 31., während durch כָּבוֹד das ganze assyrische Heer in der eigenthümlichen Schönheit, in der Pracht und Herrlichkeit gezeigt wird, wie sie alles Grosse, Starke, Kräftige besitzt. Diese Heerespracht schwindet gleichmässig mit der Leibeskraft der Krieger, und mit beiden zugleich die Macht des Königs. *Hitzig* will ganz unpassend das erste Nomen mit Rücksicht auf 1 Mos. 27, 28. 39. und bei Jesaja C. 17, 4. als *abstractum* festhalten; als wäre bei jener Auffassung das Hinschwinden der Macht des Königs von Assyrien durch das Hinsterben des Heeres nicht gemeint. Auch ist C. 17, 4. gar nicht eine so treffliche Parallele, wie *Hitzig* glaubt, denn da ist בְּשָׂר *Fleisch* noch ausdrücklich hinzugefügt, so dass es heisst: *sein fettes Fleisch*, und 1 Mos. steht הָאָרֶץ noch dabei, hier aber fehlt jede solche Bestimmung. Endlich aber sagt auch die Redensart mit שָׁלַח und רָזוֹן der Festhaltung des *Abstractum* wenig oder gar nicht zu. Unter תַּחַת כְּבוֹדוֹ ist das Heerlager des assyrischen Königs, der Ort, die Gegend, wo er sich mit seinem Heere aufhält, gemeint. Die ganze Drohung selber ist hier noch ganz allgemein und unbestimmt.

V. 17. Jehova wird sich bei dieser Gelegenheit recht als ein verzehrendes Feuer offenbaren und die Assyrer dann für ihn nur wie Dornen und Disteln sein, so dass Ein Tag zur fast gänzlichen Aufreibung hinreicht.

So dass er ist, wie wenn ein Kranker dahin welkt.
19. Und der Rest der Bäume wird eine Zahl sein,
Dass ein Knabe sie aufschreibt.
20. Und es wird geschehen:
An jenem Tage wird aufhören der Rest Israels und der Entronnene des Hauses Jakobs
Sich zu stützen auf den, der es schlug,

V. 18. Der Prophet geht zu einem neuen Bilde über, das er in der Lebhaftigkeit seiner Vorstellung und Rede mit dem eigentlichen Gegenstande vermengt. — כְּבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמִלּוֹ bedeutet: *sein herrlicher Wald und Baumgarten*, so dass nicht etwa bloss Einzelne, sondern das ganze Heer als herrlich gemeint ist. — מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר eig. *von der Seele bis zum Leibe* d. i. sammt Seele und Leib. Beides wird hier, als specifisch verschieden, von einander getrennt angeführt. Nach diesem Uebergange zum eigentlichen Object der Rede kann dass Subject zu וְהָיָה nur der Assyrer, das assyrische Heer und seines Königs Macht sein. Vrgl. Zach. 14, 12.

V. 19. Nur ein unbedeutender Rest wird von dem ganzen grossen und schönen Heere übrig bleiben. Der Begriff von מִסְפָּר hat im A. T. durchaus nicht den Umfang, welchen unser Begriff der Zahl heut zu Tage hat, obschon man sich auch jetzt noch von Zahlen wie von einer Million, Billion, Trillion höchst selten oder auch niemals einen ganz deutlichen Begriff macht. Daher bezeichnet מִסְפָּר im Ganzen nur eine geringe Menge, die hier noch gesteigert wird durch den Zusatz, dass selbst ein Knabe sie aufzeichnen könnte. —

V. 20. Der Prophet geht jetzt zu Israel über, und die Assyrer treten in den Hintergrund. Nachdem Jehova durch Vernichtung des assyrischen Heeres seine Macht auf

Und stützt sich auf Jehova,
Den Heiligen Israels in Wahrheit.
21. Der Rest bekehrt sich, (nur) der Rest Jakobs,
Zum starken Gott.

das Glänzendste offenbart haben wird, wird Israel sich wieder zu Jehova bekehren und sich nicht weiter auf die Assyrer verlassen. — לֹא־יוֹסִיף עוֹד *er wird nicht weiter fortfahren* für: er wird alsbald aufhören. — פְּלֵיטָה, *evasio*, steht als *abstr. pro concr.* — אֱמֶת, contrahirt aus אֱמֶנֶת, dem *Foem.* von אָמֵן *Wahrheit*, steht hier im Sinne von מִשְׁפָּט וּצְדָקָה *Recht und Gerechtigkeit* in ihrer Verwirklichung, wie denn ächtes Gottesvertrauen nie ohne Tugend bestehen kann. Vergl. Hos. 2, 21. 22. Jes. 1, 27. 4, 3. —

V. 21. Aber erst nachdem das Strafgericht Jehova's eingetreten ist und einen guten Theil von des Landes Einwohnern dahin gerafft hat, wird eine solche Sinnesänderung bei Israel eintreten. אֵל גִּבּוֹר könnte auch hier ganz ebenso wie C. 9, 5. gefasst und übersetzt werden, daher es *Gesen.* auch hier durch „starker Held" wiedergiebt; da indessen hier von Jehova die Rede ist, was C. 9, 7. nicht der Fall war, so wird man hier das Verhältniss beider Worte so auffassen können, dass אֵל, *Gott*, hier der Hauptbegriff ist, der durch גִּבּוֹר noch näher bestimmt wird. Dass nicht ganz gleiche Worte und Verbindungen immer ganz gleich zu verstehen sind, zeigt unter Anderm gleich das folgende בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם V. 24. und V. 26.

V. 22. Die Nothwendigkeit und völlige Bestimmtheit einer gehörigen Sichtung wird noch einmal nachdrücklichst hervorgehoben und als die leitende Idee hievon angegeben, dass erst durch die Vollziehung eines strengen Strafgerichtes die gerechte Vergeltung in vollem Maasse stattfinden werde. — כִּי אִם werden hier durch den *accentus coniunctivus*, der die Stelle eines *accent. distinct.* vertritt, aus einander

22. Denn wäre auch dein Volk, o Israel, wie der Sand am Meere,
So bekehrt sich (doch nur) der Rest davon;
Festbeschlossenes Verderben schwemmt Gerechtigkeit einher!

gehalten, was sonst auch durch das *P'sik* geschieht z. B. Ps. 1, 2. — חוֹל הַיָּם *der Sand am Meere* ist wie עֲפַר הָאָרֶץ *der Staub der Erde* (1 Mos. 13, 16.) öfter Bild einer zahllosen Menge. 1 Mos. 32, 13. Hos. 2, 1. vrgl. Jos. 11, 4. 1 Sam. 13, 5. 1 Kön. 5, 9. — כִּלָּיוֹן חָרוּץ ist *ein festbeschlossenes Verderben*, so dass es durch nichts mehr abgewendet werden kann. Keine Sinnesänderung Jehova's ist da mehr möglich, vrgl. 2 Mos. 32, 14. Jer. 4, 28. 18, 8. 26, 19. 42, 10. Jon. 3, 10. u. s. w. — שׁוֹטֵף, *inundat*, ist eins von den *Verbis intransitivis*, welche bisweilen eine active Bedeutung annehmen und dann ein Object bei sich haben, indem sie bedeuten: durch Bewegung fortführen. S. *Ewald* Kr. Gramm. S. 586. und *Gesen.* Lehrgeb. S. 809. Der Apostel *Paulus* citirt diesen und den folgenden Vers Röm. 9, 27. 28. mit einer Beziehung auf Christum, wie sie sie hier durchaus nicht haben, daher denn *Hengstenberg* dieses Citat in seiner Christologie eben so stillschweigend übergeht wie die Citation von Jes. 1, 9. in Röm. 9, 29., um nur dem offenen Bekenntnisse zu entgehen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller sich um den Zusammenhang, in welchem die einzelnen Stellen des A. T. stehen, gar nicht kümmern und dieselben daher auch oftmals in einem andern Sinne, als die Propheten es gethan haben, nehmen. Vrgl. über diese Stelle und ihre Citirung im N. T. das *Programm* von *Velthusen* (1785), wieder abgedruckt in seinen und *Ruperti's Comment. theol.* T. V. S. 388 ff., und die Abhandlung *von Coeln's in Keils* und *Tzschirners Analekten* Bd. III. H. 2. S. 28 ff. —

23. Denn das Verderben, so festbestimmt ist, —
Der Herr, Jehova der Heerschaaren (ist es),
Der es anrichten wird in Mitten des ganzen
Landes.

V. 23. Dass durch das bevorstehende Strafgericht wirklich Allen vollkommene Gerechtigkeit widerfahren wird, hat seinen Grund darin, dass Jehova es ist, der das verhängte Strafgericht vollzieht. Das *Vav* in כָּלָה וְנֶחֱרָצָה ist das erklärende, näher bestimmende, wie z. B. in נַחֲלָתְךָ וְנִלְאָה, *dein Eigenthum, das ermattete* Ps. 68, 10. S. *Gesen.* Lehrg. S. 845. 5. *γ.* Vrgl. *Ewald* Kr. Gr. S. 654. Anm. 9., wo gesagt wird: „es ist von selbst deutlich, das וְ nicht *nämlich* bedeuten kann." Doch die *vis exegetica* oder *explicativa* des וְ an manchen Stellen ist zu offenbar, um durch dergleichen Behauptungen entfernt werden zu können, und die versuchten Künsteleien *Ewald's* in der Erklärung von Stellen wie Ps. 68, 10. 1 Sam. 28, 3. können schwerlich genügen. Demnach sind jene Worte zu übersetzen: *das Verderben und zwar* (nämlich) *das festbeschlossene, verhängte. Gesen.* und *Hitz.* nehmen das *Part. Niph.* נֶחֱרָצָה als *Nomen* in der Bedeutung von *Strafgericht*, doch ist hierzu eben so wenig ein triftiger Grund vorhanden, als נִלְאָה Ps. 68, 10. etwa für ein *Nomen* zu halten. — בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ *in Mitten des ganzen Landes.* Hiermit wird die Allgemeinheit des Strafgerichts angegeben, so dass von demselben eben so wohl das assyrische Heer in Palästina, als auch der freche Sünder zu Jerusalem betroffen werden wird. —

V. 24. Bei diesem bevorstehenden Schicksale des assyrischen Heeres in Palästina war für Jerusalem nichts zu fürchten. — לָכֵן = לִהְיוֹת כֵּן ist gleichbedeutend mit עַל־כֵּן = עַל הֱיוֹת כֵּן *propter τὸ esse ita* d. h. *quae quum ita sint, propterea. Gesenius* will in Folge einer Verkennung des richtigen Gedankenverhältnisses dem לָכֵן hier

24. Darum spricht also der Herr, Jehova der Heerschaaren:
Fürchte dich nicht, mein Volk, das zu Zion wohnt, vor dem Assyrer;
Mit dem Stabe schlug er dich (zwar),
Und seinen Stecken erhob er (zwar) gegen dich,
Nach der Weise Aegyptiens;

die Bedeutung des arabischen لَكِنْ, لَكِنَّ *dennoch* vindiciren. In עַמִּי, *mein Volk*, ist der fromme Theil, der eigentliche Kern oder Stamm desselben angeredet. Das Schlagen mit dem Stabe bezeichnet den harten Druck der assyrischen Zinsbarkeit, indem dieselbe der körperlichen Misshandlung in der Sklaverei gleichgestellt wird. Das Aufheben des Stockes bezeichnet die Androhung noch grösserer Erpressungen und Misshandlungen. — דֶּרֶךְ, *Weg*, bezeichnet auch oftmals *die Art und Weise* von etwas. Dieses Etwas wird hier mehr angedeutet als vollständig angegeben durch Hinzufügung von מִצְרַיִם, worunter hier das Benehmen der Aegypter gegen die Israeliten während ihres dortigen Aufenthaltes verstanden ist. S. 2 Mos. 1, 11 — 14. 5, 6 — 9. —

V. 25. Dieser Vers giebt nicht sowohl den Grund an von אַל־תִּירָא *fürchte dich nicht* im vorigen Verse, als vielmehr den Gegensatz von der zweiten Hälfte des vorigen Verses und dadurch allerdings motivirt er auch jene Aufforderung, sich nicht zu fürchten. Daher schon *Gesen.* das כִּי hier durch „*aber*" ganz richtig übersetzt hat, während *Hitz.* es in seiner mehr gewöhnlichen Bedeutung „denn" festhält und lieber das *pron rel.* vor der zweiten Hälfte des vorigen Verses ergänzt, was ihn nöthigt מֵאַשּׁוּר von der ersten Vershälfte loszureissen und es zur zweiten zu ziehen; aber schon hierdurch allein zeigt sich seine Auffassung als

25. **Doch noch ein kleinwenig hin:**
Und gesättigt ist der Grimm
Und mein Zorn ob ihrer Aufreibung.

weniger angemessen. — Die Verbindung von מְעַט מִזְעָר, die sich nur bei Jesaja findet C. 16, 14. 29, 17., entspricht unserer Redeweise: ein klein Wenig z. B. warte nur noch ein klein Wenig. Hieraus geht hervor, dass Jesaja sich die messianische Zeit nicht ferne dachte, denn der folgende Vers handelt vom Messias vrgl. C. 9, 3. — כָּלָה, *finitur*, hat hier in Verbindung mit זַעַם, *iracundia*, die Bedeutung von *sedari*, da das Ende der Leidenschaft erst mit ihrer völligen Befriedigung eintritt, oder wenigstens hier so gedacht wird. Da nun die Sättigung des Zornes hier als durch die Vollziehung des Strafgerichtes eintretend vorgestellt wird, so kann man die beiden Worte auch fassen: *und es wird erfüllt das Zorngericht*, was die Worte freilich an sich nicht besagen, daher auch *v. Lengerke* עַד־כָּלָה זַעַם Dan. 11, 36. ganz richtig übersetzt: *bis der Zorn vorüber ist.* Ueberhaupt enthält זַעַם an und für sich durchaus nichts Gerichtliches oder Richterliches, und kann also auch nirgends geradezu „Strafgericht" bedeuten, am aller wenigsten Jes. 30, 27., wo *Hitzig* selber übersetzt: *seine Lippen sind voll Ingrimms.* Auch ὀργή Matth. 3, 7. Röm. 1, 18. steht nur in der Bedeutung einer Zornesäusserung, worunter das Wehe verstanden wird, welches der Sünder als *Strafe* verdient. Ausserdem aber ist das verschwiegene Object des זַעַם Jehova's nicht das Volk Israel, sondern das assyrische Heer, indem sich die beiden parallelen Zeilen der zweiten Vershälfte so ergänzen, dass כָּלָה nicht weniger zu אַפִּי, als עַל־תַּבְלִיתָם zu כָּלָה dem Sinne nach gehört. Jeden Falls ist es etwas misslich, bei der engen Verbindung von זַעַם וְאַפִּי das erste Nomen auf Israel, das zweite auf die Assyrer zu beziehen. — עַל ist gesetzt, indem die Leidenschaft nach Erlangung des Begehrten *auf* derselben gleichsam ruht. —

26. Dann schwingt über ihm Jehova der Heerschaaren die Geissel,
Gleich der Niederlage Midians am Felsen Oreb;
Und seinen Stab über dem Meer,
Und erhebt ihn nach der Weise Aegyptiens.

V. 26. Jetzt folgt die Schilderung der תַּבְלִית in einem doppelten historischen Bilde. כְּמַכַּת מִדְיָן eig. *secundum cladem Midiani* d. i. nach Art der Niederlage Midians, von der schon Cap. 9, 3. die Rede war. Der Felsen עוֹרֵב d. i. *Rabe* hat nach Richt. 7, 25. seinen Namen wahrscheinlich davon erhalten, dass an ihm einer der midianitischen Fürsten erwürgt wurde. „Sonst könnte allerdings der Fels eigentlich *Rabenfelsen* geheissen haben und die historische Deutung Combination des Erzählers sein. Aus dem Zusammenhange ersieht man dort, dass der Fels jenseit des Jordan, nahe am Flusse und dem Stamme Ephraim gegenüber, lag." Vor מַטֵּהוּ ist als Verbum entweder geradezu עוֹרֵר aus der ersten Vershälfte zu ergänzen, vgl. 2 Sam. 23, 18., oder die Construction ist als ein Zeugma aufzufassen und etwa נָטָה *extendit* zu suppliren; vergl. 2 Mos. 7, 19. 8, 1. u. s. w. הַיָּם *das Meer* ist hier der Euphrat, welcher im A. T. öfter als ein Meer bezeichnet wird (s. C. 21, 1. 27, 1. Jer. 51, 36.), da die ganze Gegend nach *Abydenus* (bei *Euseb. praep. evang.* IX. S. 457.) ursprünglich unter Wasser stand und auch sonst *Meer* genannt wurde. Die Semiramis machte (um 750 v. Chr. etwa) nach *Herodot* (I, 184.) den meerartigen Ueberschwemmungen (πελαγίζειν) des Euphrat durch Aufführung grossartiger Dämme ein Ende, doch kann dieses wohl nur von der Umgebung um Babylon nicht aber vom ganzen Bereiche des untern Euphrat verstanden werden. Es verheisst hier also Jesaja einen Untergang des assyrischen Heeres, oder auch nur seines Ueberrestes in den Fluthen des Euphrat, wie es denn auch Jer. 51, 42. von Babylon heisst: *„über Babel ist das Meer* (der Euphrat)

27. Und es wird geschehen an jenem Tage:
Es weicht seine Last von deinem Nacken,
Und sein Joch von deinem Halse,
Und zerbrochen wird das Joch vor Fettigkeit.

getreten, sie ist bedeckt von seinen brausenden Wogen." Dass hier ein solcher Untergang wirklich gemeint sei, wird ausser Zweifel gesetzt durch die Hinzufügung von בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם, womit auf das 2 Mos. 14, 16. 26. erzählte Factum hingedeutet wird. דֶּרֶךְ bezeichnet in dieser Verbindung hier und Amos 4, 10. die Art und Weise, auf welche mit Jemandem verfahren wird. —

V. 27. Nach diesem Untergange des assyrischen Heeres hat die Zwingherrschaft Assyriens ein Ende. Vgl. 9, 3. Zugleich wird der jüdische Staat so kräftig und wohlhabend werden, dass das bisherige Joch davon bersten muss. Nach 5 Mos. 32, 15. Hos. 4, 16. ist Israel hier im Bilde eines wohlgenährten, feisten Stiers gedacht, vor dessen fetter Fleischmasse das Joch am Halse zerbricht. — מִפְּנֵי *prae* bezeichnet hier die Ursache, die überwiegende Kraft.

Cap. 14, 24—27. Diese vier Verse, die Gott weiss in welcher Absicht oder durch welches Ereigniss an die ganz falsche Stelle im 14ten Cap. gekommen sind, stimmen in ihrem Inhalte mit denselben Versen dieses 10ten Cap. so sehr überein, dass sie fast nur eine Wiederholung derselben in andern Worten sind und den Zweck haben, das bereits Gesagte mit dem grössesten Nachdruck zu bekräftigen. Zwar verstärkt schon jede Wiederholung an sich und kommt daher in der Bibel sehr oft vor, öfter so, dass das Gegentheil von dem bereits Gesagten noch besonders verneint wird, aber es sind auch für die einzelnen Worte zum Theil nur stärkere und deutlichere gesetzt. So heisst es C. 14, 24.: „*es schwört* Jehova der Heersch. indem er sagt," worauf mit verstärkender Wiederholung darauf hingewiesen wird, wie Alles so geschehen muss, wie Jehova es will und wie (14,

C. 14, 24. (Denn) es hat geschworen Jehova der Heerschaaren also:
Fürwahr! wie ich es im Sinne habe, so soll's geschehn.
Und was mein Rathschluss ist, das soll bestehn:
25. Zu zerschmettern den Assyrer in meinem Lande,
So dass auf meinen Bergen ich ihn zertrete,
Und sein Joch von ihnen weicht
Und seine Last von ihrer Schulter weicht.

26.) der Untergang der Assyrer fest beschlossen ist, diesen Beschluss aber (14, 27.) Niemand in der ganzen Welt rückgängig machen und verhindern kann; während es C. 10, 24. nur ganz einfach heisst: „so *spricht* Jeh. der H.," worauf die Rede sich einfach tröstend an Israel wendet und es beruhigt mit dem baldigen Untergange der Assyrer, und der baldigen Befreiung von ihrem Joche. So ist ferner C. 14, 25. von einem *Zerschmettern* und *Zertreten* der Assyrer die Rede, während C. 10, 26. nur das Schwingen der Geissel, das Ausstrecken des Stabes den Assyrern die angemessene Züchtigung bringen soll. Ferner werden andere Ausdrucksweisen nur modificirt und, wie es scheint, beinahe erläutert. So heisst es C. 10, 26.: „wie in der Niederlage der Midianiter am Felsen Oreb" und Cap. 14, 26.: „in meinem Lande und auf meinen Bergen." Anderes wiederum bleibt ganz unverändert als keiner Erklärung weiter bedürftig; daher in C. 10, 27. und C. 14, 25. das Weichen des Joches und der Last von ihrem Halse. Endlich aber kommen in Cap. 14, 24—27. so bestimmte und wesentliche Beziehungen auf Einzelnes, was in diesem unsern Orakel bereits angeführt worden ist, dass darnach diese vier Verse nothwendig ein integrirender Theil dieses Orakels sein müssen, sollte auch die ihnen hier angewiesene Stelle vielleicht nicht die ursprüngliche und allein richtige sein. Dergleichen Beziehungen sind folgende: C. 10, 7—11. werden die Absichten und Pläne des assyrischen Königs angegeben, und zwar so, dass

26. Dies ist der Rathschluss, beschlossen über alle
Lande
Und dies die Hand, ausgestreckt über alle
Völker;

er selber redend eingeführt wird. Hierzu bilden nun die Verse C. 14, 24. 26. 27. die herrlichste Antithese, denn es steht hier Jehova in dem entschiedensten Gegensatze, sein Rathschluss ist das ganze Gegentheil von dem, was der Assyrer will. Dieser will viele *andere* Völker vernichten, aber *ihn selber* zu vernichten, ist Jehova's Wille. Dabei wird auch Jehova redend eingeführt, und zwar so, dass seine Worte כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי כֵּן הָיָתָה durch die Wahl derselben Worte דָּמָה und כֵּן genau entsprechen denen in Cap. 10, 7., wo es לֹא־כֵן יְדַמֶּה vom Assyrer heisst. Diese Antithese kann unmöglich ohne Absicht entstanden sein, sie wird aber sammt ihrer prophetischrhetorischen Kraft und Schönheit gänzlich vernichtet, sobald man diese vier Verse, die doch nun einmal so, wie sie jetzt sind, für sich kein selbstständiges Orakel ausmachen können, von unserm Orakel trennen wollte. Es ist aber Niemand im Stande, solches zu wollen, der da weiss, wie dergleichen Antithesen der prophetischen Rhetorik eigenthümlich sind. Ferner heisst es C. 10, 6. von der Behandlung Israels durch die Assyrer שׂוּמוֹ מִרְמָס כְּחֹמֶר חוּצוֹת und dem entsprechend Cap. 14, 25. אֲבוּסֶנּוּ, denn jenem *quale* entspricht nach der Idee der Billigkeit ein eben solches *tale*; vergl. C. 33, 1. (59, 18.) Jer. 30, 16. Hos. 4, 6. Habac. 2, 8. Sachar. 7, 13. Offb. Joh. 13, 10. 16, 6. 18, 6. S. m. Schr. *Principia ethica.* §. 29. Endlich kommt ein Theil des viermaligen Refrains in C. 9, 11. 16. 20. und C. 10, 4. auch in C. 14, 26 und 27. vor, was auch nur in Folge einer bestimmten Antithese geschehen zu sein scheint. Dieses Alles zusammengenommen, verbunden mit der Beobachtung, dass es nicht die Weise Jesaja's oder irgend eines andern *schriftstellerischen* Propheten ist, ein so winziges Orakelchen ohne einen rechten Anfang und ohne ein rechtes Ende ausgehen zu lassen, muss jeden Exegeten von kritischem

27. Denn Jehova der Heerschaaren hat's beschlossen,
Und wer will's vereiteln?
Und seine Hand ist ausgestreckt,
Und wer will sie zurücke wenden?

Sinn und gesundem Tact nöthigen, diese vier Verse ohne Weiteres in unser Orakel aufzunehmen, mag er sie auch besser, als ich, zu placiren versuchen. Uebrigens ist dieser Abschnitt auch gar nicht gegen „Assyrien" sondern gegen den Assyrer d. i. gegen den assyrischen König und sein Heer gerichtet, denn *Gesen.* und *Hitz.* übersetzen אֲבוּסֶנּוּ so, als stände אֲבוּסֶנָּה, indem sie das *Suffix. masc.* durch *es* (Assyrien) wiedergeben. Wie sollte auch wohl Assyrien nach Palästina kommen können, um dort zerschmettert zu werden. —

C. 10, 28. Von nun an schildert Jesaja malerisch das Anrücken des assyrischen Heeres, wie es über alle Höhen und durch alle Pässe unaufhaltsam vordringt, wie Alles vor ihm sich entsetzet, rettet, flüchtet, bis er vor Jerusalem angelangt vom Verderben Jehova's getroffen wird. Es ist dieses eine der herrlichsten Schilderungen der schöpferischen Phantasie unsers Propheten und ist zugleich von einer ungemein rhetorischen Kraft. Analog ist die Schilderung C. 5, 26—30., nur fehlt dort der schroffe Gegensatz, welcher hier in V. 33. von so grossem Effect ist. Als ein blosses Phantasie-Gemälde hat es natürlich nur als ein Ganzes einen bestimmten Sinn, so dass man nicht, wenn man das Divinatorische darin anerkennt, dass Einzelne urgiren und nach einer buchstäblichen Verwirklichung jedes einzelnen Zuges im ganzen Bilde fragen darf. Wer solches thut, verkennt eben so sehr die Poesie der Propheten, wie *Hitzig*, der ganz unangemessen hier „eine treffend kurze, lebendige Schilderung von *Geschehenem*" finden will. *Ihm* „steht nirgends ein bildlicher Deutung auch nur fähiger Ausdruck," und doch ist das Ganze nur ein Bild, das dem Doppel-Bilde in V. 26. ganz coordinirt ist und mit diesem *eine* und dieselbe Bedeu-

tung hat, nemlich den Untergang des assyrischen Heeres in seinem Kampfe gegen das von Jehova vertheidigte Jerusalem darstellt. Dieser Untergang ist der eigentliche Gegenstand der ganzen Darstellung von V. 25—34., nur stellt sich derselbe in verschiedenen Bildern der Phantasie des Propheten dar. Bald sieht er die Assyrer in den Fluthen des Euphrat ihren Untergang finden, wie die Aegypter im rothen Meere umkamen, bald sieht er sie von blindem Schrecken ergriffen sich gegenseitig aufreiben und in wilde Flucht gerathen wie die Midianiter, bald endlich sieht er sie bis vor Jerusalem mächtig vordringen, aber dort durch Jehova ihren Untergang finden. Dieses letzte Bild führt er weitläuftig aus, da ihm hier keine geschichtliche Thatsache wie bei den ersten zwei Bildern zu Hülfe kam. Es ist also auch nicht im Entferntesten daran zu denken, dass V. 28—32. „ein späterer Zusatz" sei, der „eine umständliche und detaillirte Schilderung des Marsches der Assyrer in der Richtung von Jerusalem, welche nur für Schilderung der Gegenwart oder nächsten Vergangenheit zu halten ist," hinzufüge. *Hitz.* scheint auch überdies ganz übersehen zu haben, dass in einer Schilderung der Gegenwart oder Vergangenheit sich Imperative wie die in V. 30. wohl schwerlich vorfinden können. Es wäre ja lächerlich eine Aufforderung zu etwas ergehen zu lassen, wenn dasselbe schon geschieht, oder gar schon geschehen ist. Wenn *Hitzig* ferner meint, dass dieser Abschnitt mit dem bisherigen Inhalte des Capitels, nach welchem es Jerusalem galt, indirect dadurch in Widerspruch geräth, dass er die Assyrer an Jerusalem vorüber ziehn lässt, so ist nur zu bemerken, dass es mit diesem Vorüberziehn eben so wenig auf sich hat, wie mit allen dergleichen indirecten Widersprüchen, denn sonst müsste etwa auch die zweite Hälfte von V. 26. nicht richtig sein, da C. 8, 7. 8. die Assyrer selber im Bilde als die Fluthen des Euphrat vorgestellt werden und Fluthen in Fluthen nicht umkommen. Endlich bemerkt *Hitzig* zu מִכְמָשׁ (später מִכְמָס Esr. 2, 27. Μαχμάς 1 Macc.

Zieht durch Migron,
Zu Michmasch lässt er sein Gepäck.

9, 73.), das nach Eusebius 9 römische Meilen von Jerusalem bei Rama lag, selber: „Diese Entfernung ist viel zu gross, als dass sie, um sich zum Sturm auf Jerusalem bereit zu halten, das Gepäck dort hätten niederlegen können." In der Wirklichkeit mochte diese Entfernung allerdings zu gross sein, aber eben daraus geht hervor, dass wir hier keine geschichtliche, sondern eine poetische Darstellung haben, denn der Poesie und ihrer Phantasie ist keine Entfernung zu gross; sie lässet den Feind *fliegen*, wie die Bienen und wie die Fliegen C. 7, 18.; sie lässet ihn nimmer müde und matt werden, nimmer schlafen und schlummern, C. 5, 27., also kann sie auch hyperbolisch grössere Entfernungen angeben, als sie in der Wirklichkeit vorkommen, und ist dieses hier der Fall, so haben wir gewiss nur ein poetisches Bild von etwas Zukünftigem, nicht aber eine prosaische Erzählung „von etwas Geschehenem." — עַיָּת, *Trümmer*, wird auch עַיָּא Neh. 11, 31. für עַיָּה geschrieben und war ohne Zweifel identisch mit der alten kanaanitischen Königsstadt עַי (1 Mos. 12, 8. 13, 3.). Demnach lag diese Stadt östlich von Bethel auf einer Anhöhe (Jos. 8, 11.), etwa 6 deutsche Meilen nördlich von Jerusalem. Diese Stadt wurde zwar von Josua zerstört (Jos. 8, 1 ff.), muss aber wieder hergestellt worden sein, da sie nicht bloss hier von Jesaja genannt wird, sondern auch zu Esra's und Nehemia's Zeit vorkommt. Esr. 2, 28. Neh. 8, 32. Bei dieser Stadt „betritt der Feind das Gebiet des Reiches Juda und zwar des Stammes Benjamin. Diesem gehören auch die folgenden Städte an, die alle auf dem Wege von da bis Jerusalem liegen." עַל steht hier nach בּוֹא, da Ajat auf einer Anhöhe lag und da im Hebräischen keine *Verba* mit Präpositionen gebildet werden. *Gesen.* giebt ihm hier den Nebenbegriff der Lästigkeit des Kommens, wie z. B. im Arab. دَخَلَ عَلَي jemandem über den Hals kommen. Aber auch das folgende עָבַר בְּ steht hier in dem Sinne des

29. Sie gehen durch den Pass,
Zu Geba halten sie Nachtquartier;

componirten *pertransire.* — מִגְרוֹן lag nach 1 Sam. 14, 2., wo allein es noch vorkommt, nicht weit von Gibea, das gleich im nächsten Verse angeführt wird. — הִפְקִיד hat hier wie Jer. 36, 20. die Bedeutung *deponere*, aber hier mit לְ construirt zur Bezeichnung dessen, bei dem etwas deponirt wird, kann es nur soviel als *anvertrauen* bedeuten, mochte nun das Gepäck, כֵּלִים, in der Stadt selbst, oder nur bei ihr gelassen werden.

V. 29. מַעְבָּרָה, von עָבַר *transit*, eig. *locus, quo transitur* d. i. bei Flüssen *eine Furt*, bei Bergen *ein Pass*. Hier ist gemeint der Engpass bei Michmasch, מַעֲבַר מִכְמָשׂ 1 Sam. 13, 23., welcher, wie es nach 1 Sam. 14, 5. scheint, sich von Osten nach Westen zog, und daher nicht der Länge nach, sondern querdurch passirt werden musste. Da dieses natürlich sehr beschwerlich war (vergl. 1 Sam. 14, 13.), so lässt der Prophet die Bagage zu Michmasch zurückbleiben. גֶּבַע eig. *Hügel* war „eine Levitenstadt (Jos. 18, 24. 21, 17.), bei welcher David die Philister schlug (2 Sam. 5, 25.)" und lag nach 1 Sam. 14, 5. südlich von Michmasch und der Felsenschlucht, welche beide Städte, die auch Neh. 11, 31. zusammen vorkommen, trennte. — לָנוּ kann heissen *nobis* und auch *pernoctant* von לוּן oder לִין *pernoctare*. Im ersten Falle wären גֶּבַע מָלוֹן לָנוּ, *Geba sei unser Nachtquartier*, Worte der Assyrer und לֵאמֹר, *indem sie sagen*, vorher zu ergänzen. So die *Vulgata*. Doch die zweite Auffassung scheint angemessener, wenn man Rücksicht nimmt auf עָבְרוּ מַעְבָּרָה, mit dem das מָלוֹן לָנוּ ganz parallel zu stehen scheint. Aber dann muss auch מָלוֹן als *Acc.* von לָנוּ aufgefasst werden, wie das auch in שָׁכַב אֶת־מִשְׁכַּב הַצָּהֳרָיִם *er hielt sein Mittagslager, seine Mittagsruhe* (2 Sam. 4, 5.) der Fall ist. Ueberhaupt ist diese Redeform nur eine besondere Art jener allgemeinen Redeweise, wonach gesagt wird חָלַם חֲלוֹם *einen Traum träumen*, חָגַג חַג *ein Fest*

Es zittert Rama,

feiern, חָלָה חֳלִי *an einer Krankheit leiden* u. s. w. S. *Gesen.* Lehrg. S. 810. — Bei allen bisherigen Städtenamen führte Jesaja an, was die Assyrer thun, und wechselte mit den Einzelheiten desselben so, dass er zu jeder Stadt ein besonderes Verbum in der Weise hinzufügte, wie es angemessen war. Bei Ajat *brechen sie* ins Gebiet von Judäa *ein*, בָּא, durch Migron marschiren sie durch, עָבַר, zu Michmasch lassen sie die Bagage und passiren den Engpass daselbst, in Geba halten sie Nachtlager. Bei den nun folgenden Städten führt Jesaja an, was diese thun, und schildert so den Einfall der Assyrer gleichsam nach seinen zwei Seiten, wodurch zugleich die ganze Darstellung eine reiche Mannigfaltigkeit und eine grosse Lebhaftigkeit gewinnt. Sodann aber gelten die Verbalbestimmungen zu den folgenden Städten dem Sinne des ganzen Bildes gemäss auch zu den vorhergehenden, so dass die Phantasie des Lesers auch bei ihnen den Schrecken, die Flucht, das Angstgeschrei der Einwohner, von welchem allen jetzt erst die Rede ist, hinzu zu denken hat, und umgekehrt gelten die Verbalbestimmungen zu den vorhergehenden Städten, wenn auch zum Theil modificirt, auch zu den folgenden, so dass sich der Leser zu dem Schrecken, der Flucht, dem Angstgeschrei noch das Durchmarschiren, das Plündern und Morden, das Sengen und Brennen der Assyrer hinzu denken muss. Wir sehen also hier die *parallage elliptica* bis zu jener Grossartigkeit ausgebildet, welche zusammenfällt mit der Kunst, in der darstellenden Poesie so ein Bild zu zeichnen, dass erst die hinzukommende Phantasie des Lesers das Bild so sieht, wie es der Dichter in seinem Geiste sah, indem die Worte an sich noch nicht das Ganze so enthalten, dass es schon ganz allein nach den Regeln der gewöhnlichen Grammatik vollständig herausgefördert und ganz vollkommen vorgestellt werden könnte. Diese grössere *parall. ell.* begreift nun wieder mehrere kleinere in sich. So gehört חָרְדָה dem Sinne nach eben so sehr zu גִּבְעַת שָׁ׳, wie das Verbum נָסָה zu הָרָמָה; denn

man würde den Sinn dieser Worte sehr missverstehen, wenn man an die einfachgrammatische Satzverbindung sich haltend meinen wollte: die eine Stadt erschrickt und die andere läuft davon, sondern Schrecken und Flucht gehören als natürlich verbunden nothwendig zusammen, wenn gleich der Prophet in Folge einer so gebräuchlichen Redefigur, wie die *parall. ellipt.* ist, beides dem Scheine und blossen Worte nach trennte. — הָרָמָה, *die Hohe*, lag, wie schon der Name besagt, auf einer Anhöhe in der Landschaft *Zuph*, die zu Benjamin gehörte. Es war dieses *Rama*, das mit einem andern Rama auf dem Wege von Joppe nach Jerusalem nicht zu verwechseln ist, nach *Hieronymus* 6 römische Meilen oder 48 Stadien von Jerusalem entfernt. Von diesem Rama hier sagt auch Jeremia Aehnliches (Jer. 31, 15.), aber er führt es weiter aus, indem er hochtragisch die in dortiger Gegend begrabene Rahel (1 Mos. 35, 19. 1 Sam. 10, 2.) gleichsam aus ihrem Grabe auferstehen und die in Folge der Deportirung der Einwohner durch die Chaldäer eingetretne Verödung Rama's und ganz Judäa's beklagen lässt. Vgl. Matth. 2, 18. In der Nähe von Rama lag nach Richt. 19, 13. 1 Kön. 15, 22. גִּבְעַת שָׁאוּל, *das Gibea des Saul*, so genannt zum Unterschiede von Geba und Gibeon, weil es die Vaterstadt Sauls war, wo er auch als König wohnte. 1 Sam. 11, 4. 16, 1. Sie heisst auch גִּבְעַת־בִּנְיָמִין *Gibea Benjamins*, 1 Sam. 13, 2. 15. 14, 16. 2 Sam. 21, 6. oder גֶּבַע בִּנְיָמִין Richt. 20, 10. 1 Sam. 13, 16. 1 Kön. 15, 22. zum Unterschiede von einer ganz gleichnamigen Stadt in Juda. Jos. 15, 57. —

V. 30. Der Prophet schreitet in seiner Schilderung fort. Zu dem Schrecken und der Flucht kommt nun noch Geschrei. Dieses Moment verbindet er mit drei Städtenamen höchst kunstreich so, dass er die erste Stadt dasselbe anheben lässt, und die beiden andern dasselbe zu vernehmen und zu erwidern heisst, dieses Vernehmen und Erwidern aber unter diese beiden Städte besonders vertheilt. Ueberhaupt ist die

30. Lass erschallen deine Stimme!
Du Tochter von Gallim.

Structur dieses Verses der des vorigen ganz gleich, so dass die beiden Zeilen der zweiten Vershälfte wieder eine *parall. ell.* enthalten, da das Vernehmen und das Erwidern als natürlich verbunden wieder nothwendig zusammengehören, und also הַקְשִׁיבִי ebenso bei עֲנָתוֹת, wie עֲנִיָּה zu לַיְשָׁה zu ergänzen ist. Was die einzelnen Worte betrifft, so ist zunächst צַהֲלִי wohl schwerlich, wie *Hitzig* annimmt, der Imperativ in Kal, dem קוֹלֵךְ als Apposition beigefügt ist, sondern, wie *Gesen.* ganz richtig angiebt, der *Imper.* in *Piel*, da קוֹל *sonus*, *vox*, nicht leicht mit einem Verbum wie *ertönen*, *erschallen* u. dgl. verbunden wird. Wo daher קוֹל allein steht z. B. Jes. 13, 4. da ist nur הָיָה oder נִשְׁמַע zu ergänzen. S. Jer. 31, 15. — בַּת *Tochter* ist hier wieder die Einwohnerschaft. גַּלִּים eig. *Quellen* gehörte nach 1 Sam. 25, 44. und nach Jos. 15, 59. bei den LXX. zum Stamme Juda, und muss nach diesem unsern Abschnitte, wo die Marschroute der Assyrer von Norden her und auf Jerusalem los angegeben wird, nördlich von Jerusalem gelegen haben. — Für לַיְשָׁה haben der *Syr.* und *Chald.* לַיִשׁ, ܠܝܫ. „Man nimmt nach diesen Vorgängern gewöhnlich einen Ort, *Laisa* oder *Lais* zwischen Gallim und Anathoth, was in den Zusammenhang sehr passend ist, nur darf man sich nicht verhehlen, dass es allerdings an jedem anderen Beweise dafür fehlt." Jeder andere Beweis ist auch ganz überflüssig, nur wird man jenes „zwischen" wohl nicht zu genau nehmen dürfen, und füglich in: *nahe bei*, verwandeln können, da man doch unmöglich annehmen kann, dass alle hier angeführten Städte bis auf Jerusalem hinunter in einer schnurgeraden Linie gelegen haben, und die Assyrer nach des Propheten Vorstellung schwerlich wie ein Mann auf einem einzigen Wege vorrücken sollten. עֲנִיָּה nimmt *Gesenius* als das *Foem.* von עָנִי *afflictus* und übersetzt „*armes Anathoth.*" *Hitzig* dagegen ergänzt dabei עִיר

Merk' auf Laisa!
Antworte Anathoth.

und übersetzt „*Bethania.*" Indessen die ganze Structur des Verses zeigt deutlich, dass wir hier einen Imperativ haben müssen, wie schon *Lowth* es gefasst und durch „*hall es wieder*" interpretirt hat. Das ָה aber kann er wohl schwerlich als *Suffixum* genommen haben, vielmehr muss man dasselbe als ein *He paragogicum* fassen, sollte sich auch weiter kein zweites Beispiel eines solchen *He parag.* bei dem *Foem.* des *Imper.* vorfinden. Zu dem Dagesch im Jod aber vergleiche man Formen wie בּוֹכִיָּה *weinend*, הוֹמִיָּה *lärmend* u. s. w. S. *Gesen.* Lehrg. S. 429. Das *Verbum* עָנָה steht sonst von der Erwiderung der Rede, oder auch des frohen Gesanges, hier aber steht es von dem Erwidern des Klage- und Jammergeschrei's, wie denn auch צָהַל sonst nur vom Jubelgeschrei steht. — Die Priesterstadt עֲנָתוֹת, eig. *responsiones*, ist berühmt als der Geburtsort des Propheten Jeremija (Jer. 1, 1. 29, 27.) und lag nach *Josephus* (Arch. X, 7. 3.) zwanzig Stadien von Jerusalem, nach *Eusebius Onomast.* und *Hieron.* zu Jer. 11, 31. drei römische Meilen von ebendaselbst. Die Wortbedeutung von Anathoth mag nur ganz zufällig hier mit dem Sinne von עֲנִיָּה übereinstimmen, kann indessen auch wirklich die Veranlassung zu dieser Darstellung gegeben haben. —

V. 31. Der Prophet schildert jetzt weiter, wie die Einwohner der Städte als Flüchtlinge herumirren und ihre beste Habe zu bergen und in Sicherheit zu bringen suchen, verbindet aber diese beiden Bestimmungen wieder mit zwei Städtenamen besonders, obschon sie der Natur und Sache nach zu sämmtlichen Städten gehören und verstanden werden müssen. נָדַד bezeichnet recht eigentlich das Herumirren des unstäten Flüchtlings oder das irrende Davonfliehen, wo man nicht recht weiss, wohin man fliehen soll. Die beiden Städte מַדְמֵנָה eig. *Misthaufe* und גֵּבִים eig. *Cisternen* kommen nicht weiter vor, da מַדְמֵן (Jer. 48, 2.) eine

31. Madmena irrt umher,
Die Bewohner von Gebim flüchten.

moabitische Stadt war und das judäische מַדְמַנָּה (Jos. 15, 31.) südlich von Jerusalem lag. Es muss der hier gemeinte Ort ebenso wie גֵּבִים, dass sich im Namen des arabischen Dorfes جيبي (Maundrell bei Paulus S. 82.) erhalten zu haben scheint, nördlich von Jerusalem zwischen Gibea und Nob gelegen haben. — „הֵעִיזוּ Jer. 4, 6. *flüchten, in Sicherheit bringen*, was Richt. 6, 11. הָנִיס ist, von der Beute הִפְלִיט, z. B. C. 5, 29."

V. 32. In diesem Verse kommt der Prophet wieder auf die Assyrer zu sprechen, von deren Thun und Treiben er von Rama bis Nob nichts berichtet hatte. Dass er sie aber fortwährend im Auge gehabt hat, zeigt הַיּוֹם *diesen Tag*, womit nur der Tag gemeint sein kann, an welchem die Assyrer von Geba, wo sie nach V. 29. ihr Nachtquartier genommen hatten, ausmarschirt waren. Noch an diesem selbigen Tage treffen sie in Nob ein und fassen daselbst Posto. Da alle bisherigen Städte nördlich von Jerusalem lagen, und dieses der eigentliche Zielpunkt des assyrischen Heeres nach der ganzen Darstellung des Propheten ist, so muss auch dieses Nob noch nördlich von Jerusalem gelegen haben, wenn auch vielleicht in etwas westlicher Richtung. Diese etwas westliche Richtung wäre aber auch das Einzige, was wir *Hitzig* höchstens zugestehen könnten, denn wenn man auch sagen mag, die Priesterstadt „Nob lag nach 1 Sam. 21, 2. 11. vrgl. 22, 9. 19. auf dem Wege von Gibea Saul's nach Gat," so ist damit doch noch nicht gesagt, dass dieser Weg ein ganz gerader gewesen sei, sondern dieses scheint nur eine heimliche Voraussetzung zu sein, die durch nichts gerechtfertigt ist. Dass aber Nob gar südwestlich von Jerusalem gelegen habe und die Assyrer somit bei ihrer Ankunft in Nob Jerusalem hätten bei Seite liegen lassen, ist eine ganz grundlose und willkührliche Annahme, welche als unrichtig durch die ganze Dar-

32. Noch denselben Tag (trifft er ein) in Nob um zu rasten,

stellung unsers Abschnitts von V. 28 — 32 charakterisirt wird, zumal da schon C. 10, 11. 12. ein Kriegszug der Assyrer gegen Jerusalem angekündigt wird. Der drohende Gestus des Schwingens der Hand gegen den Berg Zion zeigt deutlich, dass es auf Jerusalem abgesehen war, wie denn jenes Schwingen der Hand nichts weiter als ein bildlicher Ausdruck ist für die Zurüstung zum Sturme auf Jerusalem oder zur Belagerung desselben. Wie reimt sich aber zu diesem drohenden Gestus und zu dieser Zurüstung ein „*Schwenken* gegen Nob" und ein „*Vorüberziehn* der Assyrer an Jerusalem?" Daher ist *Hitzigs* Angabe, „dass der hier geschilderte Feldzug der Assyrer den Philistäischen Vesten, namentlich Asdod, galt" und „nicht gegen Jerusalem die Absichten der Assyrer gerichtet waren," unrichtig und wird schon durch C. 10, 11. 12. hinlänglich widerlegt. — בַּת ist ohne Zweifel die richtige Lesart, da wohl בֵּית יְהוָֹה mit und ohne הַר gesagt werden kann z. B. C. 2, 2. Hos. 8, 1. nicht aber בֵּית צִיּוֹן, was offenbar aus einer Verwechselung mit בֵּית יְהוָֹה entstanden ist. Der Singular גִּבְעַת יְרוּשָׁלִָם steht eigentlich collectivisch, da Jerusalem eigentlich auf *drei* Hügeln lag. Von diesen drei Hügeln war Zion der südwestliche und zugleich der höchste, daher der auf ihm gelegene Stadttheil in den letzten Zeiten die Oberstadt, ἡ ἄνω ἀγορά oder πόλις, genannt wurde. Der zweite Hügel war der Moria, der den Tempel trug, nordöstlich vom Zion lag und von diesem durch ein Thal geschieden war, welches das *Tyropöon* oder das Käsemacherthal genannt wurde und eine Brücke hatte, welche vom Xystus, einem Platze, wo Volksversammlungen gehalten wurden, über das Tyropöon lief und so beide Hügel mit einander näher verband (*Joseph. Bell. Jud.* 2, 16. 3. 6, 6. 2. *Antiq.* 15, 11. 5.). Ganz nördlich vom Hügel Zion und nordwestlich vom Hügel Moria lag der dritte, welcher späterhin der Akra genannt wurde, und vom Zion durch das

Schwingt seine Hand gegen den Berg der Tochter Zions,
Gegen den Hügel Jerusalems;

Tyropöon, vom Moria durch ein anderes Thal geschieden war. Er war der niedrigste von allen dreien, die Hasmonäischen Fürsten aber trugen ihn ganz ab und füllten mit der Erde das Thal gegen Moria aus. So wird es erklärlich, wenn Scholz (*Comment. de Golgothae situ* S. 7.) sagt: Die Thäler zwischen den Bergen Zion, Akra, Moria seien fast ganz verschwunden (*evanuerunt*), doch seien die Berge noch *locis depressioribus* von einander geschieden. Nach *Cotovicus* erscheint Moria nur in den Thälern Ben Hinnom und Kidron als ein Berg, von Norden und Westen her als eine Ebene. Das Tyropöon, sagt er, sei so ausgefüllt, der Moria so abgetragen, dass beide gleich hoch sind." *C. v. Raumer's* Palästina. S. 195. Anm. 10. Zu diesen drei Hügeln kam in den letzten Zeiten noch ein vierter, welcher den Mittelpunkt einer eigenen Vorstadt bildete, mit dieser den Namen *Bezetha* d. i. בֵּית חֲדַתָּא, *καινόπολις, Neustadt* führte, und von *Herodes Agrippa* dem Aeltern (38—45 n. Chr.) mit einer starken Mauer umgeben wurde, die aber erst nach seinem Tode ihre Vollendung erhielt. Dieser vierte Hügel Bezetha war der nördlichste von allen, er lag ganz nördlich vom Moria und nordöstlich vom Akra. Vrgl. *Jahn's* Archäol. Th. 3. S. 248. —

V. 33 und 34. Nun endlich erfolgt der entscheidende Schlag. Jehova erscheint als ein Retter Zions und offenbart sich in seiner ganzen herrlichen Macht, so dass die Feinde Jerusalems erliegen und vernichtet werden. Auf הִנֵּה liegt hier der allerstärkste Nachdruck, um die ganze Aufmerksamkeit zu lenken auf den Herrn, Jehova der Heerschaaren, der bis dahin vom Schauplatz der Begebenheiten sich ferngehalten hatte, nun aber auf der Bühne erscheint, um gleichsam diesen Act des ganzen Drama's zu beschliessen. Ganz analog ist das Erscheinen der Göttin Athena in den Eume-

33. Siehe da !! der Herr Jehova der Heerschaaren (erscheint)
Herunterschlagend den Ast mit Schreckensgewalt,

niden von Aeschylos, wie denn dieses Orakel mit jener Tragödie die meiste Aehnlichkeit hat. Was dort Orestes und darauf Athen ist, das ist hier Jerusalem. Die Assyrer sind die Erinnyen, der Prophet vertritt die Stelle des Areopagos und Jehova, der Schutzgott Jerusalems, ist dort die Stadtgöttin Athena. Mit der Frage des Erinnyenchors in V. 862.: *Τί οὖν μ' ἄνωγας τῇδ' ἐφυμνῆσαι χθονί;* *„Welch Seegenslied nun forderst du für diesen Gau"* beginnt gleichsam der messianische Theil jener Tragödie, der in einzelnen Momenten unserm messianischen Abschnitte C. 11, 1—16. bis auf die Einkleidung und Form vollkommen entspricht. Selbst der Schluss unsers Orakels entspricht dem Ende jener Tragödie ganz auffallend; denn Aeschylos schliesst: *Ὀλολύξατε νῦν ἐπὶ μολπαῖς*, „zu dem Schlusse des Lieds nun ein Jauchzen," und Jesaja führt C. 12, 1—6. eine Jubelhymne an, welche das Volk dann singen soll, und die der sechste Vers mit Worten beendigt, die nicht bloss ihrem Sinne nach, sondern selbst in der Form des Imperativ dem Schlussverse von Aeschylos entsprechen. Oder welcher Unterschied möchte wohl zwischen צַהֲלִי וָרֹנִּי und *ὀλολύξατε* stattfinden?

In der Darstellung der Züchtigung der Assyrer durch Jehova kehrt Jes. zur Vergleichung des assyrischen Heeres mit einem Walde (s. V. 18. 19.) zurück, der hier Libanons Cedernwald ist; denn die רָמֵי הַקּוֹמָה sind die Cedern Libanons (vrgl. C. 2, 13.), welche hier die vornehmsten Heerführer (vrgl. V. 8.) bezeichnen, und gleichbedeutend mit כְּבוֹד יַעְרוֹ וְכַרְמִלּוֹ in V. 18. stehen, während das untergeordnete Kriegsvolk als die סִבְכֵי הַיַּעַר, in V. 17. als שִׁית וְשָׁמִיר, charakterisirt wird. Hier lässt der Prophet die Bäume umgehauen werden und so durch Eisen fallen, wäh-

Und die da hohen Wuchses sind, werden gefällt,
Und die Hocherhabenen werden gestürzet.

rend V. 16. 17. Feuer sie verzehrt. In V. 16. wird die Darrsucht als Vernichtungsmittel angegeben, so dass man sieht, wie wenig man auf dergleichen Einzelnheiten, die bloss zur Variation des Bildes dienen, zu geben hat, wenn von geschichtlicher Erfüllung die Rede ist. Unter dem Libanon ist hier wie C. 31, 9. unter dem Felsen ohne Zweifel der assyrische König selber verstanden, der Alle, Hohe und Niedere gleichsam trägt, so dass mit seinem Sturze auch alle übrigen stürzen. Vrgl. C. 22, 23—25. — Das Wort אַדִּיר geben *Luther*, *Gesen.*, *Hitzig* durch *„mächtig,"* obschon es von אָבִיר, עָצוּם, גִּבּוֹר, seiner Grundbedeutung nach wohl zu unterscheiden ist. Es verhalten sich aber diese Worte zu jenem in ihren eigentlichen Bedeutungen wie Ursache und Wirkung, Grund und Folge, so dass der Starke, Mächtige, als solcher zugleich ein Prächtiger, Herrlicher ist, denn, wie gesagt, alle Grösse, Stärke, Kraft gefällt und ist schön. Daher involvirt das אַדִּיר zugleich den Begriff des אָבִיר, עָצוּם, גִּבּוֹר, beruht auf ihm, wie auf seinem Grunde, muss aber eben darum in seiner eigentlichen ästhetischen Bedeutung hier festgehalten und wiedergegeben werden. Vrgl. Ps. 136, 18.: מְלָכִים אַדִּירִים *prächtige*, *erhabene Könige* und Ps. 135, 10.: מְלָכִים עֲצוּמִים *mächtige Könige*. — Dass nun von Jesaja unter dem אַדִּיר hier Jehova verstanden sei, ist die gewöhnliche Annahme, welche durch parallele Stellen wie C. 30, 27—31. 19, 1. 2. und durch die sonstige Bezeichnung Jehova's als אַדִּיר C. 33, 21. Ps. 93, 4. hinlänglich gesichert zu sein scheint. Denkt man aber an jene מְלָכִים אַדִּירִים Ps. 136, 8. und noch mehr an den *König in seiner Schönheit* Jes. 33, 17., so wird man unwillkürlich darauf geführt, dass hier unter אַדִּיר der Messias verstanden sein möchte, welcher im folgenden Capitel sogleich geschildert wird. Denn 1) *Fürsten* werden öfter als אַדִּירִים bezeichnet z. B. אַדִּירֵי הַצֹּאן *die Prächtigen der Heerde* Jer. 25, 34. 35. 36. Ja es

34. Und umgehauen wird des Waldes Dickicht mit dem Eisen,
Und der Libanon fällt durch einen Prächtigen.

steht אַדִּיר auch ganz allein geradezu für ***Fürst*** z. B. Jer. 30, 21.: אַדִּירוֹ *sein Fürst.* 2) In V. 26. ist auf den Sieg ***Gideons*** über die Midianiter so hingewiesen, dass man bei gehöriger Zusammenhaltung dieses V. 34. und jenes V. 26. nothwendig hier an einen zweiten Gideon denken muss. 3) Gleich der Anfang des unmittelbar folgenden Cap. 11. enthält in seiner engen Verbindung mit diesem Verse durch das *Vav*, wie es scheint, eine genauere Erklärung und Schilderung des gemeinten אַדִּיר. 4) Da הַלְּבָנוֹן eine bildliche Bezeichnung des assyrischen Königs ist, so würde אַדִּיר vom jüdischen Messias in prophetischem Sinne verstanden den schönsten Gegensatz dazu bilden. 5) Das mit בְּאַדִּיר ganz parallele בַּבַּרְזֶל scheint auf eine Waffengewalt hinzudeuten, welche das als Erklärung und genauere Bestimmung folgende בְּאַדִּיר sehr leicht von einem Kämpfer und Streiter Jehova's verstehen lässt. 6) Der Messias wird auch sonst immer als ein erhabener Kriegsheld gedacht. Ps. 2, 9. 45, 4—6. 110, 5—7. — Aber auch bei dieser Erklärung des אַדִּיר vom Messias ist Jehova keines Wegs ausgeschlossen, denn er ist es doch immer, der eigentlich wirket, denn nach C. 28, 6. wohnt er den messianischen Kriegern ein und nach Ps. 110, 5. kämpft er sogar zu des Messias Rechten. —

Cap. XI. Dieses Cap. enthält den messianischen Theil des sechsten Orakels von Jesaja, und zwar in einer Vollständigkeit und Ausführlichkeit, wie das noch bei keinem frühern Orakel der Fall war, aber in Folge der *gradatim* fortschreitenden Entwickelung der einzelnen Hauptmomente eines jeden Orakels gewisser Maassen zu erwarten stand. Durch diese Vollendung in der Ausführung des messianischen Bildes wird auch das Politische mehr hervorgehoben und tritt neben dem Sittlichen und Religiösen so deutlich als die an-

C. 11, 1. Denn es geht hervor ein schwankes Reis
vom Stamme Isai's,

dere Seite des Messianischen nach der Vorstellungsweise Jesaja's hervor, dass dadurch auch alle übrigen messianischen Weissagungen in ihrer sittlichpolitischen Farbe ungetrübt erscheinen. Denn sehr richtig führt *Hengst.* (Christol. I. S. 304.) an, „dass wir die messianischen Vorstellungen eines Propheten erst dann kennen, wenn wir die an verschiedenen Stellen vorkommenden zerstreuten Züge in *ein* Bild zusammengefasst haben." Aber eben darum setzt nun auch *Hengst.* alles daran, um das Politische dieses Capitels zu tilgen, was ihn aber zu so grossen Verstössen gegen die biblische Wahrheit und gegen die gesunde Vernunft nöthigt, dass er eben dadurch das Gegentheil von dem, was er erweisen will, darthut, wie sich das durch die nähere Beleuchtung seiner Angaben bei unserer Erklärung der einzelnen Verse hinlänglich zeigen wird.

Fassen wir alle politischen Züge zusammen, so erhalten wir darnach etwa folgende Vorstellung: der Messias ist eine Persönlichkeit, durch welchen Jehova ebenso den assyrischen König demüthigt und straft (10, 34. 28, 6. 33, 17. 18.), wie er vorher Israel und Juda durch den assyrischen König züchtigen liess (10, 6. 12.). Nach dieser Vernichtung der assyrischen Macht wird der jüdische Staat durch den Messias glänzend wieder hergestellt werden, indem einmal alle durch Deportation, oder Flucht oder sonst irgendwie zerstreuten Israeliten in ihre Heimath auf Antrieb Jehova's zurückkehren (11, 11.), indem sodann Israel und Juda unter dem Scepter des Messias zu einem einzigen Staate wieder vereinigt werden (11, 13.), indem endlich die alten Nationalfeinde, die Philister, Edomiter oder Idumäer, die Moabiter und Ammoniter zur Zeit des Messias unterworfen werden (11, 14.). Auf diese Weise erscheint der Messias als ein so erhabener Held, als ein solcher אֲדִּיר, wie er Ps. 2, 9. 45, 3—6. 110, 5—7. in den bestimmtesten Zügen z. B.: Gürte, o Held! *dein Schwert um deine Hüfte*, dein

Und ein edler Spross wird seiner Wurzeln Frucht sein.

Schmuck und deine Zierde Ps. 45, 4., erscheint. Hat dieses seine volle Richtigkeit, wie denn gar nicht daran zu zweifeln ist, so geht daraus hervor, dass sich Jesaja bei seinen messianischen Schilderungen unmöglich eine Persönlichkeit hat vorstellen können, wie die des Erlösers war. Das *ganze* Bild passt schlechterdings nicht auf Christum und seine Zeit. Zu Christi Zeit gab es gar kein Davidisches Königshaus mehr, sondern *Herodes*, ein Edomiter von Abkunft, hatte den Thron von Jerusalem inne. Von Ammonitern, Moabitern, Philistern kann zur Zeit Christi wohl schwerlich noch die Rede sein; eben so wenig von den Edomitern, da schon *Johannes Hyrcanus* (135 — 106 v. Chr.) sie gänzlich unterwarf und sie nöthigte, sich beschneiden zu lassen und die jüdischen Gebräuche anzunehmen, wodurch sie ihre Nationalität für immer verloren und dem jüdischen Volke vollständig einverleibt wurden. Endlich aber kann von einem Aufhören des Neides und Hasses zwischen Ephraim und Juda zur Zeit Christi auch nicht die Rede sein, denn die allgemeine Abneigung der Samariter und Juden war damals so gross, das jenes samaritische Weib sich höchlich verwundert, als Christus, ein Jude, sie um einen Trunk Wassers bittet. Joh. 4, 9. Ein Samariter sein und den Teufel haben, war bei den Juden fast ganz identisch oder doch innigst verwandt und verbunden. Joh. 8, 48. Diese feindselige Gesinnung also widerspricht dem in V. 13. von Jes. angegebnen Eintracht und Liebe schnurgerade, und schon dieser Widerspruch ganz allein müsste jeden Unbefangenen verhindern, auch nur einen Augenblick sich die Meinung anwandeln zu lassen, Jesus und seine Zeit sei hier von Jesaja gemeint und geschildert worden. Aber vielleicht ist es eine andere Persönlichkeit, welche Jesaja im Auge gehabt hat. Ist dieses Letzte der Fall, hat Jesaja wirklich eine bestimmte Person bei dieser seiner Schilderung sich vorgestellt, so kann dieses möglicher Weise nur *Hiskia* sein. Denn 1) da die Annahme von *Ge-*

2. Und der Geist Jehova's ruht auf ihm,

senius, *Hengst.* und *Hitzig*, dass in C. 10, 11. die Zerstörung Samaria's ausgesprochen sei, ganz unerwiesen und nach C. 28, 1—4. offenbar ganz unrichtig ist, vielmehr Cap. 9, 7—9. und die enge Verbindung von C. 10, 5—34. mit dem vorhergehenden Abschnitte, so wie so manches Andere es ausser allen Zweifel setzen, dass dieses Orakel noch unter Ahas verfasst worden ist, so musste der junge Hiskia als Thronerbe wohl des Propheten ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehen, so dass er ihm in dieser Darstellung gleichsam das erhabene Musterbild vorhielt, das er als künftiger Regent zu verwirklichen habe, das er auch verwirklichen könne, so er nur wolle, ja das er auch verwirklichen *werde*, da er es wirklich gut meine, theokratisch fromm sei, und mit den schönsten Anlagen und Gaben von Jehova geziert worden, und es noch mehr als künftiger Regent werden werde. So finden wir denn in diesem Capitel Alles, was den jugendlich kräftigen, königlich gesinnten und theokratisch frommen Thronerben in seinem Jehova-Glauben noch mehr befestigen, in seinem guten Willen noch mehr bestärken, und ihn für all das Grosse, Schöne und Herrliche, was sein erhabener Ahne, König David, in Jehova's Geist und Kraft und unter seinem Schutze glorreich vollbracht hatte, noch mehr begeistern musste. 2) Jesaja konnte als ächter Prophet den jungen Hiskia unmöglich so übersehen, dass er nicht auch auf ihn wohlthätig einzuwirken hätte suchen sollen, da dieser Prophet dem Königlichen Hause so nahe stand, dass er dem Könige Ahas specielle Verhaltungsregeln angab (Cap. 7, 3. 4.), gegen ihn eine sehr energische Sprache führte (C. 7, 13.), und da er, als Alles bei Ahas nichts fruchtete, gewisser Maasen an den jungen Kronprinzen als seine letzte Hoffnung gewiesen war. 3) *Hiskia's* ganzes Benehmen und Verhalten als König entspricht dieser messianischen Schilderung so, wie man es vernünftiger Weise unter den damaligen Umständen nur irgend erwarten konnte und wie es sich bei keiner andern Persönlichkeit der

jüdischen Geschichte in dem Maasse nachweisen lässt. Denn vergleichen wir nur die Geschichtserzählung in 2 Kön. 18, 1—19, 37. und 2 Chron. 29, 1—32, 20. mit diesem C. des Jesaja, so ergiebt sich folgende merkwürdige und sehr auffallende Uebereinstimmung zwischen der Geschichte Hiskia's und unserer Weissagung: *a*) Er war ein theokratischfrommer Fürst, durchdrungen von der יִרְאַת יְהוָֹה (Jes. 11, 2. 3.) und belebt von dem רוּחַ יְהוָֹה (Jes. 11, 2.), wie es David war. Daher heisst es 2 Kön. 18, 3. ganz unbedingt: er that das was da recht ist vor den Augen Jehova's *ganz so*, wie sein Ahnherr David (כְּכֹל אֲשֶׁר־עָשָׂה דָּוִד אָבִיו). Er schaffte den Götzendienst, der unter seinem Vater eingerissen war, völlig ab, führte den Jehovacultus nach der Weise Davids ein (2 Chron. 29, 24—36.), und war Jehova so ergeben, *wie kein König nach ihm* (2 Kön. 18, 5.). — *b*) Es wird an ihm seine hohe Einsicht gerühmt, indem es heisst: *überall*, wohin er sich nur wandte, benahm er sich einsichtsvoll. So stimmt vollkommen jenes יַשְׂכִּיל (2 Kön. 18, 7.) zu der חָכְמָה, בִּינָה und עֵצָה in Jes. 11, 2. — *c*) Es war Hiskia gleich von Anfange darauf bedacht, das Jes. 11, 13. Gesagte, so viel in seinen Kräften stand, zu verwirklichen, woraus sein Thun, wie es 2 Chron. 30, 1—27. erzählt wird, sich hinlänglich erklärt. Es hatte dieses sein Bemühn, den Rest Ephraims mit Juda zu vereinigen auch im Ganzen einen so glücklichen Erfolg, dass es 2 Chron. 30, 26. ausdrücklich heisst: Und es war eine grosse Freude zu Jerusalem, wie sie seit den Zeiten Salomo's, des Sohns Davids, nicht gewesen. Auf diese Weise stimmt jene שִׂמְחָה גְדוֹלָה auf das Vollkommenste mit der Verheissung סָרָה קִנְאַת אֶפְרַיִם Jes. 11, 13. überein. — *d*) Er schlug wirklich die Philister wie ein zweiter David (2 Kön. 18, 8.), was wieder auf das Herrlichste mit Jes. 11, 14. übereinstimmt. Daher wird Hiskia von Jesaja (16, 1.) der *Herr des Landes* genannt, dem die Moabiter den schuldigen Tribut zahlen sollen, Juda, das unter Hiskia sich wieder wunderbar erhob, wird von Jes.

15, 9.) als ein Löwe bezeichnet, und von Hiskia's Throne lässt Jesaja die Moabiter sagen, was er C. 11, 4. 5. so schön geweissagt hatte. — *e*) Das Jes. 11, 10. Geweissagte wurde dadurch auffallend erfüllt, dass nach der Wiederherstellung Hiskia's von seiner Pestkrankheit der babylonische König *Merodach Baladan* ihm durch Abgeordnete ein Glückwünschungsschreiben und Geschenke schickte, und ihm so eine ganz ausserordentliche Ehre erwiess. 2 Kön. 20, 12. 13. Jes. 39, 1. 2. Ja es heisst sogar: „er war erhaben vor den Augen aller Völker" (2 Chron. 32, 23.), so dass jenes יִנָּשֵׂא mit dem נֵס des Jesaja, so wie das Uebrige ganz wundersam übereinstimmt. — *f*) Was die Assyrer betrifft, so schüttelte Hiskia sofort ihr Joch ab und blieb ihnen nicht zinsbar (vrgl. Jes. 10, 27.), wie sein Vater gewesen war (2 Kön. 18, 7.). Als nun Sanherib in seinem 14ten Regierungsjahre gegen ihn zog, so verstand er sich wohl zu einem Tribut (2 Kön. 18, 13—16.), aber von einer Unterwerfung wollte er nichts wissen im Vertrauen auf Jehova (2 Kön. 18, 29. 30. 19, 14—19.), worauf sein Vertrauen glänzend gerechtfertigt, das assyrische Heer von einem harten Schlage betroffen und die Macht Assyriens gebrochen wurde (2 Kön. 19, 32—37.). So erreichte denn das Reich Juda unter Hiskia eine Blüthe, wie sie die Zeit seines Vaters nicht erwarten liess (2 Chron. 32, 27—30.), in Allem aber zeigte er sich als einen theokratischfrommen Fürsten, der gleich David zu seinem Gotte in seiner Bedrängniss betete (2 Kön. 19, 14—19. Jes. 38, 9—20.), und wenn er etwas Unrechtes gethan hatte, die Zurechtweisung Jesaja's und die Züchtigung Jehova's in frommer Ergebung aufnahm (2 Kön. 20, 17—19. Jes. 39, 5—8.), gleichwie David sich vom Propheten Nathan zurechtweisen liess und die Strafe Jehova's geduldig ertrug. 2 Sam. 12, 1—16. 22, 23. 24, 10—19. Andere auffallende Uebereinstimmungen wie Jes. 11, 11. 16. und 2 Chron. 30, 6., Jes. 11, 12. und 2 Chron. 29, 8. siehe unten bei der Erklärung der einzelnen Verse.

Der Geist der Erkenntniss und der Furcht Jehova's.

So sehen wir also den König Hiskia wirklich dem Vorbilde Davids in einem hohen Grade nahe kommen und dem Musterbilde, welches ihm Jesaja in diesem unsern Cap. vorgezeichnet hatte, so, wie es unter den damaligen Umständen nur irgend möglich war, entsprechen. Was in diesem Cap. die VV. 6—8. 15. betrifft, so sind dieselben zur Zeit Christi ebenso wenig, als zur Zeit Hiskia's erfüllt worden, und dürften auch wohl überhaupt ebenso wenig erfüllt werden, wie die Verheissung einer Verwandlung der Ströme Edoms in Pech (Jes. 34, 9.) und ähnliche poetisch-hyperbolische Schilderungen. — Hiernach ist es wohl kein Wunder, dass die Beziehung dieses Cap. auf Hiskia und die Erklärung des in ihm Geweissagten von diesem Könige viele und zum Theil sehr berühmte Vertheidiger gefunden hat. „Ihrer erwähnt schon *Ephraem Syrus* und *Barhebraeus* im *Horreo Mysteriorum*, letzterer beistimmend, doch so, dass er im höhern Sinne den Messias versteht; unter den Juden folgten ihr *Moses Hakkohen* und *Aben Esra*; unter den christlichen Auslegern war *Grotius* der erste, der sich zu ihr bekannte, doch also, dass er zugleich eine höhere Beziehung auf den Messias annahm. Ihm folgte *Dathe*; die alleinige Beziehung auf den Hiskias behauptete *Hermann von der Hardt* (*dissert. philol. qua Hiskias in Sigismundo resurgens ex Jes. c. XI. et libris Regum ac Chronicorum illustratur. Helmstad.* 1695. 4.); unter den neuern Auslegern *Bahrdt*, *Hezel*, *Paulus*, *Hensler*, *Augusti*, *Holzapfel* u. A." Von den Auffassungen Anderer bei der Erklärung selber.

V. 1. Dass sich dieser Vers und durch ihn dieses ganze Capitel als ein integrirender Theil des ganzen Orakels an das vorige Capitel innigst anschliesst, zeigt schon das *Vav* zu Anfange dieses Verses, mehr aber noch der Gedankenzusammenhang, denn der C. 10, 34. angeführte אַדִּיר wird nun

3. So dass er athmet in der Furcht Jehova's,

als solcher von V. 1—5. geschildert. Derselbe wird Jer. 30, 21. nur als ein eingeborner Fürst überhaupt geschildert, hier aber wird er als ein Sprössling Davids, oder vielmehr als von ganz gleicher Abkunft mit ihm und als ein zweiter David auch der Abkunft nach dargestellt. Das *Vav* zu Anfange motivirt und explicirt das in C. 10, 34. Gesagte, und ist keines Weges das bloss coordinirende *Vav copulativum*. Die beiden Aoriste dieses Verses und sämmtliche Aorr. dieses Cap. können schon wegen der engen Verbindung mit dem vorigen Cap. gleichwie dasselbe nur auf die Zukunft gehen; dessen, was *Gesenius* gegen die Beziehung auf die Gegenwart des Propheten unter Berufung auf eine herrschende *consecutio temporum* sagt, bedarf es gar nicht, wie dasselbe auch durchaus nicht „treffend bemerkt" ist, wie *Hengst.* meint. Da es nun zum Wenigsten unerwiesen ist, dass „das Stück erst lange nach dem Regierungsantritte des Hiskias verfasst ist," indem *Gesen. Hengst.* und *Hitz.* mit zu grosser Zuversichtlichkeit die Stelle Cap. 10, 11. von der Zerstörung Samaria's durch Salmanassar verstehn, so fällt auch noch keines Weges schon ohne Weiteres, wie sich *Hengst.* einbildet, „die Behauptung *Hensler's* weg, welcher meint, die Stelle lasse sich, auch wenn man sie im *Futuro* übersetzen wollte, doch vom Hiskia verstehen; es könne in derselben der Gedanke liegen, er werde einst den Thron seiner Väter einnehmen und weise regieren." Vrgl. Ps. 2, 7., wo der Tag der Thronbesteigung als der eigentliche Geburtstag des theokratischen Fürsten bezeichnet wird, da die Salbung (Ps. 2, 6.) zum Könige eine Wiedergeburt des Geistes nach alttestamentlicher Vorstellung zur Folge hatte. 1 Sam. 10, 1 u. 9. 16, 13. — יָצָא *exiit, prodiit* steht hier und sonst z. B. Hiob 5, 6. vom Sprossen, Aufschiessen eines Gewächses, wofür auch עָלָה *ascendit* vorkommt z. B. Jes. 5, 6. 34, 13. 53, 2. Daher צֶאֱצָאִים Sprösslinge, Schösslinge Jes. 42, 5. und dann auch tropisch für Nachkommen z. B. Jes. 22, 24., wofür Jes. 48, 19. vollstän-

Und weder nach dem Sehen seiner Augen richtet,

dig צֶאֱצָאֵי מֵעֶיךָ *die Sprösslinge deiner Eingeweide, deines Leibes*, gesagt ist. — חֹטֶר, Arab. خِطْر von خَطَرَ, *vibravit*, bezeichnet den schon bedeutsam hervorragenden und mehr ausgebildeten *Zweig*, daher es Sprüchw. 14, 3. eine *Ruthe* und im Syrischen ܚܘܛܪܐ auch *baculus*, *fustis* bedeutet. — מִגֶּזַע יִשָׁי gehören hier unzertrennlich zusammen, indem hier Isai, der Vater Davids, als ein גֶּזַע *Stamm*, wie Israel oder Jakob Ps. 68, 27. als ein *Quell*, מָקוֹר, bildlich bezeichnet ist; vgl. C. 48, 1.: יָצְאוּ מִמֵּי יְהוּדָה *aus dem Wasser Juda's hervorgehn*. Ist aber, wie es auch schon *Hitzig* fasst, Isai selber der גֶּזַע und nicht, wie man gewöhnlich es fasst, das Geschlecht, die Nachkommen Isai's, so verliert es alle dogmatische Bedeutung, ob man גֶּזַע hier als einen über der Wurzel *abgehauenen Stamm*, oder als Stamm überhaupt, wie C. 40, 24., fasst. Jedenfalls ist der Begriff des Stammes hier die Hauptsache, und der des Abhauens nebensächlich, oder auch wohl unrichtig, denn 1) kann man unmöglich das Verb. גָּזַע dem Verb. גָּדַע *abhauen* ganz gleich setzen, da eine Verschiedenheit eines Consonanten immer auch eine Modification der Bedeutung zur Folge hat, und daher גָּזַע wohl eher *behauen*, als *abhauen* bedeuten könnte. Darnach wäre גֶּזַע nur der seiner Zweige, seiner ganzen Krone beraubte Baumstamm. 2) Die Unterscheidung des גֶּזַע von seinen Wurzeln, שָׁרָשָׁיו hindert hier, an einen abgehauenen Stamm, an einen Stumpf oder Strunk zu denken, denn ist der Stamm abgehauen, so bleibt nur die Wurzel übrig und von einem *Stamm*, der von diesen Wurzeln noch zu unterscheiden wäre, wie das hier geschieht, könnte gar nicht mehr die Rede sein. 3) Auch Jes. 40, 24. steht גֶּזַע so unterschieden von seinen Wurzeln, dass man recht deutlich sieht, es bezeichnet dieses *Nomen* nicht einen Stumpf mit der Wurzel, sondern den eigentlichen Baumstamm von der Wurzel bis zur Krone in seinem Gegensatze zu sei-

nen Wurzeln und zu seinen Aesten. 4) Wie in der ersten Vershälfte das Hervorgehen aus dem Stamme nur vermittelst der Wurzeln in der zweiten Vershälfte und nicht ohne sie zu denken ist, ebenso ist im zweiten Versgliede nicht an einen unmittelbaren, sondern nur an einen mittelbaren Wurzelschössling zu denken, der sich aus der Wurzel heraus und durch den Stamm hindurch entwickelt. Es steht somit dieser Wurzelschössling nur als Gegensatz zum eingesenkten Propfreis vrgl. C. 56, 3—8. Uebrigens kann *Hengst.* am Allerwenigsten von dem *ganz Unpassenden*, diese Vershälfte „von einem wilden Schössling" zu erklären, consequenter Weise reden, da Jesus, von geschlechtlichem oder reinphysischem Standpunkte aus betrachtet, nach *Hengst.* wirklich ein wilder Schössling war, indem seine Mutter Maria nach dem N. T. nicht von einem Daviden, dem Joseph, sondern von einem Andern, einem Nichtdaviden, dem heiligen Geiste befruchtet worden war. 5) Die Dialekte entscheiden hier gar nichts, denn wenn wir auch die Bedeutung von جَزَعَ, *secuit*, als Grundbegriff festhalten, so kann גֶּזַע doch noch immer ebenso gut ein *be*hauener d. h. seiner Aeste beraubter, als ein *ab*gehauener Stamm sein, er kann also ebenso gut ein bloss *oben*, als ein bloss *unten* abgehauener Baumstamm sein, wenn nicht vielmehr, was das einzig Richtige zu sein scheint, beides zugleich der Fall ist und somit wie schon erwähnt worden, der eigentliche Stamm, im Gegensatze zu den Aesten und den Wurzeln, nicht aber ein Strunk gemeint wäre. Daher übersetzen hier *Aquila*, *Symm.* und *Theod.* ganz übereinstimmend κορμός, *truncus*. „Es fragt sich, warum der Messias hier als Spross Isai's erscheint, während er an andern Stellen Spross Davids genannt wird." *Vitringa* sucht den Grund darin, dass Christus zu Bethlehem geboren werden sollte, welches der Sitz des Isai, nicht aber des David war. An-

4. Sondern er wird richten in Gerechtigkeit die Geringen,

dere, wie *Hengst.*, halten es für angemessener anzunehmen, „der Prophet wolle dadurch andeuten, dass die Davidische Familie also herunter gekommen sein werde, dass sie eher nach ihrem niedrigen, als nach ihrem königlichen Ahnherrn benannt zu werden verdiene." Da indessen hier, wie *Hengst.* selbst bemerkt, von einem „Spross Isai's" die Rede ist, nicht aber von einem Spross der Davidischen Familie, letztere vielmehr nebst David absichtlich bei Seite gesetzt, und Isai hervorgehoben wird, so leuchtet ein, dass Jesaja hier darum bis auf Isai zurückgeht, um den C. 10, 34. angekündigten Fürsten gleich von vorne herein als einen zweiten *David* darzustellen. — נֵצֶר, von נָצַר Arab. نَضَرَ *nitore fulsit*, *laete viruit*, ist der glänzend schöne Spross, der sich in voller Kraft entwickelt hat.

V. 2. Von der reinbildlichen Darstellung in V. 1., in der an keine „Verwechselung von Bild und Sache" zu denken ist, geht der Prophet, da der Sinn jenes Bildes ganz handgreiflich ist, besonders in seiner engen Verbindung mit C. 10, 34., in eigentlicher oder nichtbildlicher Rede weiter, indem er von V. 2—5. die herrlichen Eigenschaften des Geistes und Charakters jenes אַדִּיר als die einzelnen Züge oder Momente seiner Pracht und Schönheit (יְפִיו C. 33, 17.) anführt. — וְנָחָה 3 *foem. sing. Aor.* I. von נוּחַ *ruhen*, übersetzt *Hitzig* unrichtig: *es senkt sich herab*, denn נָחַת *Hiph.* הִנְחִית und נוּחַ *Hiph.* הֵנִיחַ müssen wohl auseinander gehalten werden, da sie sich wie Grund und Folge zu einander verhalten, und darnach das הֵנִיחַ von dem נוּחַ wohl vorausgesetzt, oder auch involvirt wird, nie aber נוּחַ bloss für נָחַת stehen kann. — רוּחַ יְהוָֹה ist die höhere Geisteskraft, die sowohl die Intelligenz als den Willen zur Würde des Göttlichen erhebt, so dass alles Thun eines solchen Menschen, als wahrhaft schön und gut, sich des vollen Beifalls Jehova's erfreut. Nun heisst es

von *Hiskia* 2 Kön. 18, 3.: „und er that, was in den Augen Jehova's recht ist" (vrgl. 2 Chron. 3, 20.), also ruhte der Geist Jehova's auf ihm, wie hier verheissen wird, weshalb er als unvergleichlich mit *allen* spätern Königen Juda's 2 Kön. 18, 25. bezeichnet wird. Der Geist Jehova's ist 1) ein רוּחַ חָכְמָה, *ein Geist der Weisheit*. חָכְמָה, durch die beiden ersten Radicale mit חֵךְ, *Gaumen*, zusammenhängend, bezeichnet objectiv die richtige Beurtheilung in Folge eines richtigen Geschmackes, und subjectiv die höhere, feinere Urtheilskraft. Daher kommt das Wort zunächst in reinästhetischem Sinne vor, vom Künstler gebraucht 2 Mos. 31, 3. 6. 35, 31. 35., sodann in ästhetisch-sittlichem Sinne z. B. Hiob 28, 28. Ps. 51, 8. 111, 10. Sprüchw. 2, 2. 6. 8—15. 9, 10., endlich auch in sittlichjuridischem Sinne z. B. 1 Kön. 3, 28. Eine Folge der חָכְמָה ist die בִּינָה oder תְּבוּנָה, die richtige und genaue *Unterscheidung*, und subjectiv eine solche *Unterscheidungsgabe*, daher sie fast immer mit חָכְמָה verbunden ist, und es z. B. Sprüchw. 2, 9. in reinsittlicher Beziehung heisst אָז תָּבִין צֶדֶק וּמִשְׁפָּט *dann* (wann dir nemlich Gott die חָכְמָה geben wird) *wirst du unterscheiden Gerechtigkeit und Recht* (nemlich von ihrem Gegentheil). Vrgl. Hos. 14, 10.: מִי חָכָם וְיָבֵן אֵלֶּה *wer ist weise, so dass er solches einsieht*, von anderm wohl zu unterscheiden weiss. Nun rühmt die Bibel an Hiskia auch seine hohe Einsicht mit ausdrücklichen Worten, indem es heisst 2 Kön. 18, 7.: בְּכֹל אֲשֶׁר יֵצֵא יַשְׂכִּיל, so dass also hiernach gleich dieser erste specielle Zug, die messianische Einsicht, von der Bibel ihm zuerkannt ist. Der Geist Jehova's ist aber auch 2) ein Geist der עֵצָה d. i. der tiefern und vollständigen Ueberlegung, wonach man nicht voreilig und unbesonnen handelt, sondern mit Gott, mit sich oder auch mit Andern erst zu Rathe geht. So heisst es von Hiskia 2 Chron. 30, 2.: und er berieth sich und seine Fürsten und die ganze

Und schlagen wird er das Land mit dem Scepter seines Mundes,

Gemeine Jerusalems. Vergl. 2 Chron. 30, 23. 32, 3. Die Folge einer solchen gehörigen Ueberlegung ist die erforderliche *Thatkraft* oder גְּבוּרָה, womit das Wohlüberlegte heldenmüthig und energisch ausgeführt wird. Um dieser Thatkraft oder גְּבוּרָה willen, die nur in und mit dem Geiste Jehova's gegeben ist, ist dieser Geist Jehova's auch ein Eigenthum des wahren Helden (Richt. 6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19.), so dass der Messias schon C. 9, 5. ein Gottes-Held, אֵל גִּבּוֹר, genannt wurde, was dem רוּחַ גְּבוּרָה hier ebenso entspricht, wie das dortige יוֹעֵץ, *Berather*, dem רוּחַ עֵצָה hier. Auch dieser Geist der עֵצָה וּגְבוּרָה לַמִּלְחָמָה wird dem Hiskia von der Bibel in 2 Kön. 18, 20. 30. (Jes. 36, 4. 5.), vrgl. 2 Chron. 32, 5—8. zugeschrieben, und dass derselbe ihm wirklich in gewissem Maasse beigewohnt haben müsse, zeigt seine Unterwerfung der Philister 2 Kön. 18, 8. Endlich 3) ist der Geist Jehova's ein Geist lebendiger Gotteserkenntniss und Gottesfurcht. — יְהוָה am Ende gehört eben so wohl zu דַּעַת als zu יִרְאַת. Da aber דַּעַת nicht ein bloss theoretisches, todtes Wissen, sondern wie das *γινώσκειν* in Joh. 17, 3. die lebendige Erkenntniss in ihrer innigen Vereinigung mit einem bestimmten Willen und Gefühl bezeichnet, so ist die rechte Gottesfurcht, die sich im Leben thatsächlich erweiset, wiederum eine natürliche Folge der wahren Gotteserkenntniss, und darum auch beide hier innigst verbunden. —

V. 3. Nach dieser Schilderung der eigentlichen Persönlichkeit des Messias wird V. 3 und 4. sein Schalten und Walten in diesem seinem Jehova's-Geiste gezeichnet. Dasselbe wird zunächst ganz allgemein dargestellt als ein Leben und Weben in der ebengenannten Gottesfurcht, so dass jede seiner Handlungen ein Ausfluss dieser seiner Frömmigkeit ist und den Stempel derselben an sich trägt. — הֲרִיחוֹ, *sein Riechen*, steht hier, wie es schon *Clericus*, *Paulus*,

Herder, *v. d. Palm* u. A. gefasst haben, für sein *Athmen*, das auch wir wohl gebrauchen um das Leben und Weben in einem höhern Elemente zu bezeichnen. Die Nase ist nicht bloss das Organ des Riechens, sondern nach 1 Mos. 2, 7. auch Organ des Athmens, als Ausdruck und Bedingung des leiblichen Lebens. Beides, Riechen und Athmen, ist überdiess innigst verwandt und hängt ebenso innig mit dem Begriff des Luftzuges zusammen, wie הֵרִיחַ mit רוּחַ *Hauch*, *Wind.* Vrgl. رَاحَ *spiravit cum leni flatu*, *respiravit.* — *Gesen.* und *Hitz.* nehmen Riechen mit folgendem בְּ in der Bedeutung von *Wohlgefallen haben* an etwas, was schon *Cocceius* andeutete, sodann *Vogel* und *Rosenmüller* entschieden vortrugen. Indessen wenn es auch Amos 5, 21. so gefasst werden kann wegen 1 Mos. 8, 21. 2 Mos. 30, 38., so scheint es doch hier in Verbindung mit *Gottesfurcht* nicht recht passend zu sein. *Hengst.* nimmt nach dem Vorgange von *Aben Esra*, *Vitringa*, *Lowth*, *Eichhorn* Riechen hier für *leicht erkennen*: er wird auf den ersten Anblick die Frommen und die Gottlosen unterscheiden. Aber die Berufung auf Hiob 39, 25. ist darum unzureichend, weil dort nicht nur das בְּ fehlt, sondern auch vom Pferde die Rede ist, so dass הֵרִיחַ da wohl vom *Wittern*, wie das Lat. *odorari*, nicht aber von „penetranter Beurtheilung und Erkenntniss," was auch *odorari* nie bedeutet, verstanden werden kann. — Als ein besonderes Moment des angegebenen Lebens und Webens in der Furcht Jehova's, die nicht bloss einen *festen*, sondern auch einen *feinen* Rechtssinn zur Folge hat, wird in den beiden folgenden Versgliedern die richterliche Thätigkeit des Messias sowohl in ihrer strengen Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, als auch in ihrer Schärfe und Gründlichkeit hervorgehoben. Denn diese richterliche Thätigkeit bildet einen Hauptzug des Messias und seines Zeitalters, daher sie schon C. 1,

5. Denn Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein,

26. besonders hervorgehoben wurde, und hier dem Messias wegen des Plurals in C. 1, 26. und wegen des 9ten Verses unten nicht ausschliesslich, sondern nur im höchsten Maasse beigelegt sein kann. Vrgl. 2 Sam. 15, 3. 4. שָׁפַט ist hier *ius dicit*, nicht *causam agit*, und לְמַרְאֵה עֵינָיו entspricht hier, wie schon *Jahn* angiebt, dem sonstigen נָשָׂא פָנִים, *πρόσωπον λαμβάνειν*, *partheiisch sein*, indem man sich durch das Ansehn der Person, und nicht durch die Ideen des Rechtes und der Gerechtigkeit in seinem Richterspruch bestimmen lässt. Aber nicht bloss das Ansehn der Person, sondern auch eine trügerische Darstellung des eigentlichen Sachverhaltes (vrgl. 1 Kön. 3, 26.) und eine verführerische Ueberredung kann Veranlassung zu einem solchen Richterurtheil werden, daher wird im letzten Versgliede auch dieses verneint. *Hengst.* will das letzte Versglied nur dasselbe wie das zweite besagen lassen, und die Unterscheidung von Partheilichkeit und eigner Täuschung hier nicht statuiren. Daher beruft er sich ganz grundlos auf die beiden letzten Verszeilen zur Rechtfertigung seiner Auffassung von הֲרִיחוֹ, als wäre damit eine göttliche Allwissenheit des Messias behauptet. Selbst wenn wirklich der Grund des im 2ten und 3ten Versgliede Verneinten darin läge, „weil der Messias ins Herz sieht," so könnte dieses hier doch immer nur so verstanden werden, wie Salomo 1 Kön. 3, 25 — 27. in das Herz der beiden Weiber schaute und sehr wohl erkannte, welches die Mutter des noch lebenden Kindes sei. Vergl. 1 Kön. 10, 3. Auch war mit der חָכְמָה schon gewisser Maassen auf Salomo zurückgewiesen.

V. 4. Jetzt der positive Gegensatz von dem, was im vorigen V. verneint wurde. — מִישׁוֹר *rectitudo* steht hier wie das vorhergehende צֶדֶק *aequitas, iustitia*, welche seltsamer Weise nach *Hitzig* eine Folge der צְדָקָה sein soll, nicht als Idee, sondern als Eigenschaft des Richters, in

Und die Treue der Gurt seiner Hüften;

dessen Sinn und That die Ideen des Rechtes und der Billigkeit verwirklicht sind. Auf diese Weise werden alle Frevler des Landes, und zwar sowohl die einheimischen als auch die von Aussen eingebrochenen, wie die Assyrer, Philister, Idumäer, ausgerottet und vernichtet werden, denn solches fordert die theokratische Gottesfurcht und Gerechtigkeit. Vgl. 1 Sam. 15, 2. 3. 7. 33. und in unserm Cap. V. 14. Was הִכָּה־אֶרֶץ *das Land schlagen* zu bedeuten hat, zeigt 1 Sam. 27, 9. — בְּשֵׁבֶט פִּיו *mit dem Stabe*, *dem Scepter seines Mundes* heisst hier soviel als: *auf seinen Befehl*, daher unten in V. 14. die Züchtigung der Philister u. s. w. in ihrer Ausübung nicht dem Messias sondern seinem Volke zugeschrieben wird. Vergl. 2 Sam. 11, 1. 25. 12, 26—31. 18, 1—4. 20, 6., wo auch David überall nicht in Person zu Felde zieht, da er einen tüchtigen Feldherrn an Joab und ausserdem viele Helden (2 Sam. 23, 8—39.) hatte. Ebenso hier der Messias, so dass schon der *leiseste Wink* von ihm sogleich an dem Strafbaren vollbracht wird, oder wie es hier heisst: der blosse Hauch seines Mundes den Frevler tödtet. Vrgl. 1 Kön. 2, 23. 25. 29—34. 46. Der Ap. Paulus wendet des Jesaja Redeweise hier mit einer kleinen Modification 2 Thess. 2, 8. auf Christum in seinem Verhältniss zum Antichrist an, und citirt Röm. 15, 12., jedoch wieder mit einiger Modification, geradezu den 10ten Vers unsers Cap., um die Berufung der Heiden zum Christenthume daraus zu erweisen. Solches benutzt denn *Hengst.* nun wieder, weil es ihm so beliebt, seine Art von Messianität hier *ausschliesslich* geltend machen zu wollen, ohne hier wie bei C. 8, 14. zu bemerken: „Sie ist auch *insofern* messianisch u. s. w." Indessen die Sache ist leicht erklärlich, da *Hengst.* hier nur den Sinn Gottes, nicht den Sinn des Propheten, welcher letztere uns als Exegeten allein angeht, im Auge hat. Nach diesem besondern Sinne Gottes mag denn mancher Dogmatiker auch wohl immerhin unter רָשָׁע hier den Antichrist, sei dieses nun der Papst, oder Napoleon, oder wer sonst immer,

6. So dass der Wolf beim Lamme weilet,

verstehen, auch wohl sich ein Fömininum, nemlich die grosse Hure des Apocalyptikers (17, 1.) oder ein *Neutrum*, etwa das siebenköpfige Thier der Apocalypse (13, 1—8.) darunter denken, da Apoc. 5, 5. 22, 16. von einer *ῥίζα Δαβίδ*, wie hier V. 10. von einem שֹׁרֶשׁ יִשַׁי, die Rede ist und von *Hengst.* (S. 133.) als Beweis angeführt wird; wenn diese Dogmatiker nur zugestehen, dass wir als *Exegeten* uns nur um den Sinn des Schriftstellers zu kümmern haben, und dieser hier nur das sittliche Moment mit den Vorstellungen des N. T. gemein hat. Vrgl. unten C. 32, 7. —

V. 5. Der Untergang der Gottlosen durch den Messias ist darum so gewiss, weil er als Kriegesheld, als אֵל גִּבּוֹר, nur Gerechtigkeit und Treue übt, sie überall geltend macht kraft seiner lebendigen Gottesfurcht. — אֵזוֹר steht hier wie C. 5, 27. als *cingulum militare* zum Unterschiede von חֲגוֹר oder חֲגוֹרָה *Gürtel* ganz im Allgemeinen, von קִשֻּׁרִים, dem Gürtel des schönen Geschlechts, von אַבְנֵט, dem langen und gestickten Priestergürtel. Dieses *cingulum militare*, an welchem das Schwert oder der Dolch hing, ist hier zugleich der Königsgürtel, wie Hiob 12, 18. Vrgl. Jes. 41, 2. 45, 1. Wie also Ps. 45, 4. 5. das Schwert des Messias, mit dem er dem Worte der Wahrheit, der Milde und der Gerechtigkeit Geltung verschafft und Erschreckliches, נוֹרָאוֹת, vollbringt, sein Schmuck und seine Zierde genannt wird, so wird hier noch stärker Gerechtigkeit und Treue geradezu der Gürtel des Messias und sein Schwert genannt. Vrgl. Hiob 19, 29. 20, 25. Ps. 7, 13. 17, 13. Jes. 27, 1. 34, 6. In sprachlicher Hinsicht sind ausserdem noch zu vergleichen Stellen, wie Jes. 26, 1. 60, 18. Ebenso wie hier das Nomen אֵזוֹר kommt sonst auch das Verbum in kriegerischem Sinne vor z. B. Hiob 38, 3. 40, 7. Ps. 18, 33. 40. Jes. 50, 11. — הָאֱמוּנָה steht hier als Gegensatz von פֶּשַׁע *Abtrünnigkeit, Abfall*, und bezeichnet somit die Treue, womit der Messias sich, seinen Grundsätzen und Jehova treu bleibt, ist

Und der Pardel sich beim Böcklein lagert;
So dass Kalb und Löwe und Mastvieh bei einander sind,
Und ein kleiner Knabe sie leitet.

also theokratische Charakterfestigkeit und Beständigkeit. —

V. 6. Die Folge eines solchen Regiments, wie es in V. 2—5. bezeichnet worden, wird der vollendetste Landfriede sein. Dieser Frieden wird nun V. 6—9. in idyllisch-poetischem Gewande dargestellt, um dadurch den allerhöchsten Grad des innern Friedens, der nur irgend möglich ist und sich denken lässt, recht lebendig zu schildern. Bei diesem poetischen Charakter dieser Friedensschilderung darf man nur nicht das poetische Bild für einen prosaischen Bericht halten, und somit der innigen Gemeinschaft der sonst mit einander feindseligen Thiergattungen, oder dem Strohfressen des Löwen u. s. w. nur nicht mehr Bedeutung beilegen, als der Verdunkelung von Sonne, Mond und Sternen in C. 13, 10., oder ihrer Verwandlung in Finsterniss und Blut (Joel 3, 4.), oder der Freude der Cypressen und Cedern in Cap. 14, 8., oder der Erhöhung sämmtlicher Thäler und der Planirung sämmtlicher Berge von Babel bis Jerusalem in C. 40, 4., oder der Erbauung und Befestigung des neuen Jerusalem mit Sapphiren, Rubinen, Carfunkeln in C. 54, 11. 12. und was von dergleichen poetischen Ausmalungen und Hyperbeln noch mehr vorkommt. Daher fassten auch schon einzelne Kirchenväter, wie *Theodoret* und *Hieronymus*, so wie die meisten unter den ältern Auslegern, *Calvin*, *Vitringa*, *Michaelis*, *Jahn* u. A. diese Schilderung in V. 6—8. als ein blosses Bild auf, durch welches nur das Aufhören aller Feindschaft und Gewaltthat *unter den Menschen* versinnbildlicht werden solle. Ueberdies kommen nicht nur ähnliche Schilderungen auch bei griechischen, römischen und arabischen Dichtern vor, sondern in V. 9. giebt Jes. selber den Sinn und die eigentliche Bedeutung seines poetischen Bildes an, wozu noch

7. So dass Kuh und Bärin (mit einander) weiden,
Mit einander sich lagern ihre Jungen,
Und ein Löwe Stroh frisst wie das Rind.

kommt, dass es überhaupt eine ziemlich allgemeine Sitte des A. T. ist, gewisse Personen nach ihrem Sinn und Wesen durch die Bezeichnung mit Thiernamen kurz und bündig zu charakterisiren, z. B. Ps. 22, 7. 13. 14. 17. 22. Sprw. 28, 15. Jer. 2, 15. 24. 4, 7. 5, 6. Amos 4, 1. u. s. w. Da indessen der fromme Sinnenmensch, der gläubige Idiot gerne Alles und Jedes so wörtlich als nur irgend möglich nimmt, so besitzt auch für *Hengstenb.* „die von mehreren jüdischen Auslegern vertheidigte eigentliche Auffassung einen unläugbaren Vorzug." Er beruft sich hierbei mit grosser Zuversicht auf die Darstellung in den drei ersten Capp. des ersten Buches Mose, als wäre dort Alles nur ächtprosaische Geschichte und als müsste Jes. mit seiner Schilderung durchaus nur das haben sagen wollen, was dort im ersten B. Mose erzählt wird. Doch *Hengst.* kümmert sich wahrscheinlich auch hier nicht um den individuellen Sinn des Propheten bei seinen Worten, sondern nur um den vermeinten Sinn Gottes, lässt den Proph. gewiss auch die Erklärung in V. 9. ohne verständiges Bewusstsein geben, da solches seine Theorie von der Ekstase der Propheten consequenter Weise auch hier nothwendig mit sich bringt. Schon die Nichtcitirung von irgend etwas aus dieser Schilderung im N. T. bei Stellen wie Röm. 8, 19. 20. kann einen richtigen Fingerzeig geben. גּוּר *seq.* עִם ist *verweilen* bei Jemandem. 1 Mos. 32, 5. — רָבַץ steht recht eigentlich von dem sich *Niederkauern* der vierfüssigen Thiere. — כְּפִיר eig. der *junge* Löwe.

V. 7. Das יַחְדָּיו, *zusammen*, gehört dem Sinne nach auch schon zu dem ersten Versgliede, so wie im folgenden

V. 8. die Worte וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי dem Sinne nach auch zur ersten Vershälfte gehören, und ebenso עַל־חֹר פָּתֶן auch im zweiten Hemistich zu ergänzen ist. — פֶּתֶן von den Grie-

8. So dass spielet der Säugling am Loche der Natter,
Und an der Höhle des Basilisken
Der Entwöhnte seine Hand ausstreckt.

chen und Römern *Aspis*, der Schild genannt, ist eine kleine giftige Schlange, deren Biss einen unüberwindlichen Todesschlaf nach sich zieht. Eine andere Art kleiner giftiger Schlangen ist der צִפְעוֹנִי oder צֶפַע d. i. *Κεράστης* oder *Coluber cornutus* nach *Bochart* (*Hieroz.* II, 3. 9.), von seinen Fühlhörnern, die er aus dem Sande herausstreckt, so genannt. Doch scheint man es mit *Hitzig* nach dem Chald. und nach *Aquila* nur vom *βασιλίσκος* verstehen zu müssen, da der Cerast sich nicht in Höhlen, sondern gewöhnlich im Sande verbirgt, und das *ἅπαξ. λεγ.* מְאוּרָה doch immer noch am Passendsten als ziemlich gleichbedeutend mit מְעוּרָה, *Höhle*, genommen wird, denn sowohl der Parallelismus mit חֻר פֶּתֶן, als auch die Präp. עַל bei beiden *Nominibus* scheint solches zu fordern, nur ist es nach seinem eigentlichen Etymon מָאוֹר, אוֹר, *Licht*, eigentlich auch nur das *Lichtloch* und somit bloss die Oeffnung der Höhle, ebenso wie das *ἅπαξ λεγ.* צֹהַר *Licht* 1 Mos. 6, 16. ein *Lichtloch*, eine Oeffnung für das Licht bedeutet. S. v. *Bohl.* Genesis S. 86. *Hitz.* übersetzt es durch *Leuchte* und versteht darunter den glänzenden Schild des Basilisken, der zwischen den Augen den Kopf wie eine Krone deckt, was noch weniger passend scheint, als wenn der *Chald.*, *Saadia*, *Aben Esra*, *Kimchi*, *Jahn* מְאוּרָה als ganz gleichbedeutend mit מָאוֹר *Licht* fassen und es vom *Augenlicht* verstehen, was *Kimchi* so erklärt, dass das Kind nach den glänzenden Augen des Cerasten, wie nach Edelsteinen greife. *Hitz.* trägt dieses auf den Schild des Basilisken über. Das *verb.* הָדָה ist ebenfalls ein *ἅπαξ λεγ.*, was indessen durch das Arab. هَدَى, *dirigit*, hinreichend erklärt ist.

V. 9. Ueber das Verhältniss dieses Verses zu den vorigen giebt keine Partikel Aufschluss. Da sogar das *Vav*

9. Nicht böse wird man handeln und nicht Verderben anrichten
Auf meinem ganzen heiligen Berge.

copul. zu Anfange fehlt, so ist dieser Vers von dem vorigen gewisser Maassen getrennt, da er aber kein besonderes Subject zu יָרֵעוּ und יַשְׁחִיתוּ hat, so wird man unwillkürlich auf die in V. 6—8. genannten zurückgewiesen; dieselben können indessen hier unmöglich in ihrem Wortverstande gemeint sein, da bei Thieren von einer Gotteserkenntniss nicht die Rede sein kann. Aus diesem allen ergiebt sich, dass die in V. 6—8. gegebene Schilderung nicht eigentlich, sondern nur als ein Bild zu nehmen ist, dessen Bedeutung dieser V. als die dazu gehörige Erklärung angiebt. Diese Auffassung ist hier auch um so angemessener, je öfter, wie schon erwähnt ist, auch sonst Thiernamen zur Bezeichnung bestimmter Persönlichkeiten gebraucht werden z. B. Sprüchw. 5, 19. Ps. 68, 31. u. s. w. — כָּל־הַר קָדְשִׁי *mein ganzer heiliger Berg* und das folgende הָאָרֶץ bestimmen sich gegenseitig, so dass unter der ersten Bezeichnung zwar Jerusalem vorzugsweise aber nicht ausschliesslich, und unter der zweiten Angabe nur *das jüdische Land*, nicht *die ganze Erde* gemeint ist. *Hengst.* wähnt zwar: „der Prophet würde schwerlich selbst auf die Frage haben antworten können, welche Auslegung die richtige sei;" indessen wer nur einige Achtung vor der Würde der Propheten hat, wird sie nicht für Männer halten, die nur faseln und nicht recht wissen, was sie reden oder thun. Wenn aber *Hengst.* sagt: „es kam *ihm* (dem Propheten) nicht auf örtliche Begrenzung, sondern auf die Sache selbst an," so hat er hier *seine* Theorie von der Ekstase wohl ganz vergessen, denn in einem bewusstlosen Zustande, in welchem nach seiner Theorie die Propheten geredet haben sollen, kann Jemandem wohl schwerlich auf dieses oder jenes etwas besonders ankommen. Ein solches Vergessen kommt aber bei unserm Christologen ziemlich oft vor, so dass er selber dadurch nicht nur die

Schwäche seines Gedächtnisses und die Zusammenhangslosigkeit seiner Gedanken, sondern auch die Unnatürlichkeit der von ihm behaupteten Ekstase stark genug beweiset. Was aber *Hengst.* als die Sache angiebt, auf die allein es dem Propheten angekommen sei, nemlich: „die reichliche und allgemeine Ausgiessung des göttlichen Geistes durch den Messias," das ist wieder ein Product seiner christologischen Imagination, nicht aber einer besonnenen Exegese, denn es ist hier kein Wort von einer Ausgiessung des göttlichen Geistes, am Allerwenigsten von einer solchen Ausgiessung *durch den Messias,* gesagt, sondern nur die in V. 2. vom Messias ausgesagte Gotteserkenntniss ist hier in ihrer Allgemeinheit und reichen Fülle dargestellt. Merkwürdiger Weise übergeht *Hengst.* die Stelle des Jes., wo wirklich von einer Ausgiessung des heiligen Geistes die Rede ist, Jes. 32, 15—20., gänzlich mit Stillschweigen. Aus dieser Stelle wie hier aus diesem Verse geht zugleich hervor, dass das in V. 2—5. vom Messias Gesagte von ihm nur vorzugsweise, nicht ausschliesslich gemeint ist, wenn anders die Erkenntniss Jehova's hier wie in V. 2. eine ächte Gotteserkenntniss ist, die als solche zugleich lebendige Gottesfurcht und wahre Tugend ist. Vergl. 1 Sam. 2, 12. Jer. 22, 16. Hos. 6, 6. — יָם *Meer* wird hier unterschieden vom Wasser, und ist somit eigentlich nur der *Meeresgrund*, oder das *Meerbecken,* weshalb das כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת, das *eherne Waschbecken*, 2 Mos. 30, 18. u. s. w., welches im Vorhofe der Stiftshütte zwischen dem Altare und dem Heiligthume stand, und worin sich die Priester vor dem Opferdienste die Hände und Füsse wuschen, späterhin, als Salomo den Tempel baute, wegen seiner Grösse יָם הַנְּחֹשֶׁת *das eherne Meer* oder הַיָּם מוּצָק das *gegossene Meer* genannt wurde. 1 Kön. 7, 23. 2 Kön. 25, 13. 1 Chron. 18, 8. 2 Chron. 4, 2. — *Hitzig* übersetzt: „denn voll ist das Land der Erkenntniss Jehova's, wie Wassers,

10. Und es wird geschehn an jenem Tage:
Der Wurzelschössling Isai's, welcher stehet
zum Panier der Völker, —

das den Meeresgrund bedeckt;" aber dann müsste vor מְכַסִּים der Artikel stehen und dieses הַמְּכַסִּים vor לַיָּם gesetzt sein. Die Berufung auf Neh. 2, 6. ist unstatthaft, denn da steht יוֹשֶׁבֶת nicht nur vor אֶצְלוֹ, sondern die Worte sind auch zu übersetzen: *und die Königin sass neben ihm*, indem sie eine Art von Parenthese bilden. —

V. 10. Jetzt überschreitet der Prophet die Grenzen des jüdischen Landes und stellt dar, wie der Messias durch seine Eigenschaften und Thaten die Aufmerksamkeit der auswärtigen Völker auf sich ziehen werde. — שֹׁרֶשׁ יִשַׁי ist hier der *Nominativus absolutus*, der in dem folgenden אֵלָיו als *Casus obliquus* wieder erscheint. שֹׁרֶשׁ *Wurzel* steht hier für *Wurzelschössling* und ist ganz gleichbedeutend mit dem חֹטֶר und נֵצֶר in V. 1. Die עַמִּים, *Völker*, stehen hier wohl zum Unterschiede von den גּוֹיִם nur von den 12 Stämmen des jüdischen Volks. vgl. V. 12. — Was die Worte אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ, *nach ihm werden die Heiden fragen*, eigentlich bedeuten sollen, zeigt deutlich die Erzählung 1 Kön. 10, 1—7. vrgl. 5, 14. 10, 24. und die Stelle Hos. 3, 5., so dass, wenn *Hengst.* in dieser Redensart eine mehr als menschliche Würde des Messias finden will, er nur noch hinzufügen darf, dass Jesaja freilich sich dieser übermenschlichen Würde ob seiner Ekstase nicht bewusst war, damit nur nicht seine gläubige Christologie die Würde wissenschaftlicher *Exegese* zu besitzen scheine. Uebrigens wird dem Salomo 1 Kön. 5, 10. 10, 3. wirklich ein fast übermenschliches Wissen zugeschrieben, und doch wird wohl Niemand sich versucht fühlen, daran zu zweifeln, dass er ein blosser Mensch war. Auch kommt es nur darauf an, wie hoch oder wie niedrig wir den Begriff des Menschen fassen, um etwas als menschlich oder übermenschlich zu setzen. Der ungebildete Mensch, der gläubige Idiot hält

Nach ihm werden die Heiden fragen,
Denn seine Ruhe wird Herrlichkeit sein.

sehr Vieles für mehr als menschlich, was es doch nicht ist, da er den Begriff des Menschlichen nur so niedrig zu fassen vermag, wie er ihn nun eben in sich und seines Gleichen verwirklicht findet. Sieht man aber von dem *empirischen Begriff* des Menschen ganz ab und hält sich bloss an die *Idee* des Menschen, so ist klar, dass es nichts Uebermenschliches unter Menschen geben, nichts Derartiges in der wirklichen Menschheit vorkommen kann. Denn welches Wirkliche könnte die Idee übertreffen, was könnte überhaupt über sie hinausliegen? In und mit der *Idee* des Menschen aber ist das Göttliche zugleich mitgegeben. Da hier überdies nichts von einem הִשְׁתַּחֲוָה, προςκυνεῖν, steht, obschon dieses eben so wohl von menschlicher, als göttlicher Verehrung vorkommt, so ist es völlig unwahr, wenn *Hengst.* (S. 131.) sagt: „Nach V. 10. werden die Heidenvölker sich versammeln, um ihm religiöse Ehrfurcht zu beweisen." Jesaja hat nicht im Entferntesten daran gedacht, und das weiss auch *Hengst.*, aber er sollte das auch wiederholentlich sagen. —

Der Grund, warum die Völker nach dem verheissenen Fürsten fragen werden, ist, weil die um ihn herrschende Ruhe, der von ihm in seinem Lande gehandhabte Friede etwas Grossartiges und Erhabenes ist, wie das bei Salomo der Fall war, 1 Kön. 5, 26—34. 10, 4. 5. 16—27., so dass die Königin von Arabia seine Umgebung selig pries und Jehova lobete ob des Seegens eines solchen Königs. 1 Kön. 10, 8. 9. Unter מְנוּחָה ist also ein paradiesischer Friedenszustand zu denken, wie er 1 Kön. 5, 24. 25. geschildert wird, und auch hier V. 6—9. poetisch dargestellt wurde. *Gesen.* und *Hitzig* übersetzen: *„und seine Wohnung ist Herrlichkeit,"* indem sie das וְ als einfaches *Vav. copul.* nehmen und מְנוּחָה nach Ps. 132, 8. 14. als Ruhestätte d. i. Wohnung fassen; so auch *Hengst.*, der darunter den Tem-

11. Und es wird geschehn an jenem Tage:

pel versteht, als ob der Messias darin residiren sollte. *Hieronymus* verstand diese מְנֻחָה von der Grabstätte Jesu, und übersetzt: *et erit sepulcrum eius gloriosum*, „was man später als eine Weissagung auf die Wallfahrten nach dem heiligen Grabe betrachtet hat." —

V. 11. Nachdem der Prophet den höchstglückseligen Zustand seines Volkes unter dem Messias auf diese Weise in V. 6—10. geschildert und in den drei letzten Worten Alles zusammengefasst hat, giebt er im letzten Abschnitte V. 11—16. noch an, was alles noch erst zur Verwirklichung dieser nationalen Glückseligkeit geschehen müsse. Dieses ist nemlich 1) die Heimkehr aller zerstreuten Juden und Israeliten nach Palästina (V. 11. 12.), 2) die innige Befreundung und Vereinigung von Juda und Israel (V. 13.), 3) die Unterwerfung der benachbarten Nationalfeinde (V. 14.). Alles dieses geschieht unter der wunderbaren Mitwirkung Jehova's, gleichwie zur Zeit des Auszugs aus Aegypten (V. 15. 16.). — *Hengst.* kommt nun bei diesen so nationalen und politischen Momenten mit *seiner* christologischen Messianität dieses Cap. dermaassen ins Gedränge, dass er, obgleich er V. 6—8. eigentlich nahm, diesen ganzen Abschnitt reinbildlich zu verstehen genöthigt ist, indem er als Rechtfertigungsgrund anführt: 1) „Die buchstäbliche Auffassung ist keiner consequenten Durchführung fähig." Dieses hätte *Hengst.* bei V. 6—9. bemerken können, da wäre es richtig gewesen, hier ist es falsch. Zwar die Hand Jehova's, sein Erheben eines Paniers, das Fliegen der Israeliten auf die Schultern der Philister u. s. w. sind nur poetische Bilder, aber eben so gewiss haben auch Namen wie Assyrien und Aegypten, Namen wie Juda und Israel, Namen wie die der Philister und Edomiter bei Jesaja immer eine strenghistorische Bedeutung. Desgleichen ist die nationale Eifersucht des Zehnstämmereichs und Juda's so sehr historisch erwiesen, dass es im höchsten Gra-

Fortfahren wird der Herr, zum zweiten Male seine Hand (auszustrecken),

de ungereimt ist, diese Eifersucht hier bloss bildlich zu fassen. Ungeachtet also des poetischbildlichen Colorits dieses Abschnitts ist doch derselbe nicht durch und durch als blosses Bild zu fassen, sondern auch in seinen historischen Momenten treu und richtig festzuhalten, so dass *Hengst.* zwar das eine Extrem der buchstäblichen Auffassung vermeidet, aber in das andere Extrem der reinbildlichen Auffassung verfällt und den richtigen Weg der Erklärung, der zwischen beiden Extremen in der Mitte liegt, gänzlich verfehlt. Er führt sodann, um sein Extrem zu rechtfertigen, an: 2) „Die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung müssen annehmen, dass der Prophet gradezu sich selbst widerspreche." Dieses ist keines Wegs der Fall, denn sonst müsste auch *Hengst.* annehmen, dass der Prophet sich widerspreche, da V. 4. von einer Tödtung des Gottlosen durch den Messias die Rede ist und es nach V. 9. doch weder einen Gottlosen, noch ein Verderben zur Zeit des Messias geben soll. Wie aber hier der Widerspruch nur dann vorhanden ist, wenn man die Succession übersieht, indem die Ausrottung der Gottlosen der allgemeinen Glückseligkeit vorangeht (vrgl. Ps. 72, 3. 4.), ebenso verschwindet der Widerspruch zwischen den glücklichen Kriegen gegen die Philister, Araber, Edomiter, Moabiter und dem Friedenszustande zur Zeit des Messias, wenn man nur weiss, dass jene Kriege diesem Zustande erst vorangehen müssen. Daher kommt es denn, dass der Messias nicht nur ein Friedensfürst genannt wird, sondern auch ein Kriegsheld, גִּבּוֹר (Ps. 45, 4.), der sein Schwert an seine Seite gürtet als seinen Schmuck und seine Zierde, der die Rebellen mit seinem eisernen Scepter zerschläget (Ps. 2, 2. 9.), und mit seiner jungen Mannschaft eine grosse Niederlage unter seinen Feinden anrichtet (Ps. 110, 2. 3. 6.), so dass er auf diese Weise eben so sehr ein wahrer Gottesheld, אֵל גִּבּוֹר (Jes. 9, 5.), als auch zugleich durch solche Begründung und Er-

haltung eines tiefen Friedens ein ächter שַׂר־שָׁלוֹם (Jes. 9, 5.) ist. Was den dritten von *Hengst.* angeführten Rechtfertigungsgrund anbetrifft, so sinkt er in sich selbst zusammen, indem er etwas voraussetzt, „was *hier* nicht zugegeben werden kann," auch *nirgends* zugegeben werden kann, da kein *wahrer* Bibelfreund es wird über sich gewinnen können, einen biblischen Propheten zu einem blossen Werkzeuge herabzuwürdigen und auch *Hengst.* nur nach einer unwürdigen Ansicht sagen kann, dass „der Prophet *nur* (!!) Werkzeug war." —

Mit בַּיּוֹם הַהוּא wird die ganze Zeit des Messias bezeichnet, ohne die einzelnen Abschnitte derselben besonders zu unterscheiden. Es entscheidet also die Natur des Geweissagten darüber, was als *simultan* und was als *successiv*, was als vorhergehend und was als nachfolgend zu denken sei. Die Reihenfolge der Begebenheiten ist nun im Allgemeinen folgende: Zuerst tritt ein das Strafgericht Jehova's über Israel und Juda wegen seiner Verderbniss, in Folge dessen das ganze Volk sehr mitgenommen und Viele in alle Welt zerstreuet werden (C. 5, 12. 13. 9, 11. 10, 4. 6.). Nach diesem Strafgericht, das durch die Assyrer vollzogen wird (C. 10, 5.), werden diese selbst gezüchtigt (C. 10, 12.), und zwar durch einen Fürsten Judäa's (10, 34.). Dann kehren alle zerstreuten Israeliten und Judäer in ihr Vaterland zurück (11, 11. 12.), versöhnen und vereinigen sich zu einem Reiche (11, 13.) und wenden sich nun mit vereinter Kraft gegen die benachbarten Nationalfeinde (11, 14.), worauf ein allgemeiner Friedenszustand eintritt (11, 6—9.) und die Macht des Messias so wie die Blüthe seines Reiches (30, 23—27.) einen so hohen Grad erreicht, dass selbst ferne Völker darauf aufmerksam werden, wie es schon bei Salomo der Fall war (11, 10.). An diesem so wonnereichen Resultate haben eben so wohl die Tugenden des Messias (11, 2—5.), als die wunderbare Mitwirkung

Welcher übrig gelassen sein wird von Assyrien und
von Aegypten, und von Patros und von
Aethiopien,

Jehova's (11, 11. 15. 16.) Antheil. — שֵׁנִית *zum zweiten Male* hat hier eine bestimmte historische Bedeutung, indem es auf die Befreiung aus Aegypten zurück weiset und dieser die noch zu erwartende Befreiung ganz gleich gestellt wird (V. 16.), so dass das Ganze dadurch ein nationalantikes Gepräge erhält. — לִקְנוֹת hängt ohne Zweifel von יוֹסִיף ab, so dass es eigentlich nicht nöthig ist, noch לִשְׁלֹחַ *auszustrecken* zu יָדוֹ zu ergänzen, indem dieses Nomen auch nur als Apposition zu אֲדֹנָי gesetzt sein könnte, um das thätige Eingreifen Jehova's zu bezeichnen. Der Zweck desselben ist bezeichnet durch קָנָה, etwas sich als Eigenthum *erwerben*, sei es durch Kauf, was gewöhnlich ist, oder auch auf eine andere Weise. Doch *loskaufen* ist eigentlich nur פָּדָה, und daher bildet eigentlich nur dieses *Verbum*, nicht gerade קָנָה, den strengen Gegensatz von מָכַר *vendidit*. Jehova ist hiernach der rechtmässige Herr und Besitzer Israels, oder sein קֹנֶה, so dass es unwahr ist, wenn *Hitzig* zu C. 1, 3. sagt: „Jehova ist weder קֹנֶה, noch בַּעַל Israels." — מֵאַשּׁוּר und die übrigen *Nomina* gehören zu אֲשֶׁר יִשָּׁאֵר, wie V. 16. deutlich zeigt. Hieraus geht zugleich hervor, dass unter dem שְׁאָר nicht sowohl die Nachkommen der in die genannten Länder zerstreuten Juden und Israeliten gemeint sind, sondern vielmehr nur diejenigen, welche von diesen Zerstreuten noch am Leben sein werden (vergl. Sach. 10, 9.), so dass man auch hieraus sieht, wie Jesaja sich *sein* messianisches Zeitalter ganz in der Nähe dachte und bei solcher Nähe wohl den jungen *Hiskia* als den Messias im Auge haben *musste*. — אַשּׁוּר steht als das Hauptland voran und wird V. 16. ganz allein genannt, da hierhin ein grosser Theil der Israeliten bereits abgeführt war und ein noch grösserer Theil nach C. 9, 6. 17, 3—6. 9. noch erst zerstreut werden sollte. — Für

Und von Elam und von Sinear und von Hamath,
Und von den Inseln des Meeres.

die Worte קָנָה אֶת שְׁאָר עַמּוֹ אֲשֶׁר־יִשָּׁאֵר מֵאַשּׁוּר stehen in der Geschichte *Hiskias* 2 Chron. 30, 6. die Worte שׁוּב אֶל־הַפְּלֵיטָה הַנִּשְׁאֶרֶת לָכֶם מִכַּף מַלְכֵי אַשּׁוּר, welche mit jenen Worten sehr auffällig übereinstimmen. — מִצְרַיִם steht hier als Hauptzufluchtsort der Juden und Israeliten, wohin bei drohender Gefahr theils Einzelne, theils ganze Haufen sich begaben. Vergl. 1 Mos. 12, 10. 37, 27. 46, 2. 1 Kön. 11, 40. 2 Kön. 25, 26. Jer. 24, 8. 26, 21. — An die beiden Hauptreiche, Assyrien und Aegypten, wo die Meisten sich als Deportirte oder Flüchtlinge aufhielten, und die auch sonst öfter mit einander verbunden werden, sind noch mehrere andere angereiht mit dem allgemeinen Sinn, dass, wohin auch nur immer Israeliten und Judäer hingekommen sein mögen, und wären es auch die entferntesten Reiche der Welt, sie dennoch von dort nach Palästina zurückkehren sollen. So wird mit מִצְרַיִם, d. i. Mittel- und Nieder-Aegypten, noch פַּתְרוֹס, d. i. Ober-Aegypten oder Thebais und mit diesem noch כּוּשׁ, d. i. Aethiopien oder Meroe, verbunden. Diesen drei südlichen Reichen gegenüber werden drei der nördlichsten Länder genannt. — עֵילָם ist *Elymais* oder das südliche Medien, was bisweilen auch für ganz Medien steht; שִׁנְעָר ist *Babylonien* und mit חֲמָת, das schon C. 10, 9. vorkam, ist die Gegend am Orontes, nördlich von Canaan, gemeint. Die ganze Westgegend wird bezeichnet als die אִיֵּי הַיָּם, worunter vorzugsweise Griechenland verstanden ist. Die ganze Ostgegend ist also übergangen, wenn nicht etwa כּוּשׁ in so weitem Sinne genommen ist, dass es nicht bloss Aethiopien, sondern auch ganz Arabien und Indien bis nach Persis hinauf umfasst. Wie nun nach allen diesen Ländern Israeliten und Judäer schon zur Zeit Jesaja's gekommen sind, ob als Kriegsgefangene und Deportirte, ob als Flüchtlinge, ob als verkaufte Sklaven, ob als Handelsleute, hat sich dieser Prophet wohl schwerlich so genau gefragt, wie *Gesen.* und *Hitz.* es thun, sondern

12. Denn er wird errichten ein Panier den Heiden,
Und sammeln die Vertriebenen Israels,
Und die Zerstreuten Juda's wird er zusammenbringen
Von den vier Säumen der Erde.

diese Länder-Namen stehen nur in dem angegebenen allgemeinen Sinne, und sind hier mit Absicht gehäuft, wie die Völker-Namen in Apost. Gesch. 2, 8—11. —

V. 12. Der Gedanke des vorigen Verses wird zur Bekräftigung noch einmal wiederholt und nur der Ausdruck verändert. Zugleich wird das Wie der Rückführung etwas genauer angegeben, obschon man nicht wird fragen dürfen, wie diese Errichtung eines Paniers zu denken sei, und wie sich dieses Panier zu dem in V. 10., welches den Messias vorstellen soll, verhalten mögte. Nimmt man freilich Rücksicht auf 2 Chron. 32, 23., so wird man das נֵס hier geradezu als den שֹׁרֶשׁ יִשַׁי V. 10. auffassen können, denn entsprechend dem נָשָׂא לַגּוֹיִם heisst es dort passiv וַיִּנַּשֵּׂא לְעֵינֵי כָל־הַגּוֹיִם, so dass hiernach auch diese Verheissung des Jesaja in Hiskia erfüllt worden wäre. Die נִדָּחִים gehören dem Sinne nach auch noch zu יְהוּדָה, so wie die נְפֻצוֹת auch noch zu יִשְׂרָאֵל, so dass schon *Gesen.* auf die hier stattfindende *parallage ellipt.* aufmerksam macht, mit Recht anführend: „Es versteht sich übrigens, dass aus Juda nicht bloss Weiber, aus Israel nicht bloss Männer vertrieben sein sollen: die Subjecte sind unter die beiden Nebenbestimmungen vertheilt, wie z. B. Zach. 9, 17. S. Sprüchw. 10, 1. 14. Ps. 20, 4." Mit dem Geschlechte ist aber gewechselt, um durch die Verbindung beider wie in מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה die Totalität zu bezeichnen. Dieser Vertriebenen und Zerstreuten Juda's und Israels wird von Hiskia in seiner Ermahnungsrede (2 Chron. 29, 8. 9.) und in der Aufforderung (2 Chron. 30, 7.) namentlich gedacht. ***Die vier Säume der Erde*** bezeichnen die vier Himmelsgegen-

13. Und weichen wird die Eifersucht Ephraims,
Und die Neider Juda's werden ausgerottet;
Ephraim ist nicht mehr eifersüchtig auf Juda,
Und Juda beneidet nicht Ephraim.

den und die nach ihnen zu liegenden Länder; denn obschon der Ausdruck von den vier כַּנְפוֹת des Mantels (5 Mos. 22, 12. Sach. 8, 23.) entlehnt ist, so darf man doch daraus nicht folgern, dass Jesaja sich die Erde als eine viereckige Scheibe gedacht habe. Es ist hier der Ausdruck eben so wenig zu pressen, als der gleichbedeutende מֵאַרְבַּע רוּחוֹת *von den vier Winden* Ezech. 37, 9. und die *τέσσαρες γωνίαι τῆς γῆς* Offenb. 7, 1. —

V. 13. Nach der Rückkehr tritt sofort die alte innige Vereinigung, wie sie unter David und Salomo war, wieder ein, denn aller Hass und Neid ist während der Trennung vergessen, wie das auch bei Esau der Fall war. Vrgl. 1 Mos. 27, 41. 33, 4. — צוֹרֵר ist der, welcher aus *Neid* Jemandem Feind ist. Ps. 8, 3. Daher steht es hier parallel mit קִנְאָה *Eifersucht.* Hiernach übersetzt auch schon *Gesen.* יָצֹר ganz richtig durch *beneidet*, aber *Hitzig* durch *bedränget*, als wenn יָצוּר stände. Ebenso nun wie V. 12. den Gedanken in V. 11. zur Bekräftigung wiederholte, so wiederholt hier aus gleichem Grunde die zweite Vershälfte den Gedanken der ersten, so dass sich die einzelnen Verszeilen genau entsprechen, und nicht zu begreifen ist, wo das Falsche, das *Hitzig* in der Erklärung der zweiten Vershälfte finden will, sitzen soll. Es ist daher ganz grundlos, mit ihm diese zwei Verszeilen für eine Glosse zu halten. Ueber die Nationalfeindschaft zwischen Ephraim und Juda siehe *Gesen.* z. dies. St. und *J. D. Michaelis* Mosaisches Recht Th. I. S. 267 — 273. Das Aufhören dieser Feindschaft zur Zeit des Messias wurde wiederholentlich geweissagt, nemlich wie hier, so auch Ezech. 37, 22—28. Jer. 3, 18. Hos. 1, 11., aber sie blieb bis zur Zeit Christi, und war da sogar eher gesteigert als gemildert, wenn es

14. So dass sie fliegen auf die Schulter der Philister gegen Westen,
Vereint die Söhne des Ostens plündern;

auch nicht mehr, wie früher, zur Bekämpfung mit bewaffneter Hand kam. Diese süsse Nationalhoffnung der Propheten, wie sie ihnen ihr Patriotismus und ihr Jehova-Glaube nothwendig eingab, ist also unerfüllt geblieben, wenn man nicht etwa ihre Erfüllung in der Zeit der Maccabäer und Hasmonäer finden will. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass Hiskia gleichsam die Drohung in צֹרְרֵי יְהוּדָה יִכָּרֵתוּ fürchtend nach 2 Chron. 30, 1—10. that, was er nur irgend zur Erfüllung dieses Verses thun konnte, und nach 2 Chron. 30, 25. auch Einiges ausrichtete. —

V. 14. Die Folge dieser Versöhnung wird sein, dass sie sich nun mit vereinter Kraft gegen ihre alten Nationalfeinde wenden und sie wie zur Zeit Davids sich unterwerfen werden. Vrgl. Amos 9, 12. Obad. 18. Micha 5, 4. 5. 8. Das auch bei arabischen Schriftstellern vorkommende Bild des Fliegens auf die Schultern ist hergenommen vom Raubvogel (vergl. Jes. 46, 11. Hab. 1, 8.), und bezeichnet hier um so treffender das siegreiche Eindringen der Judäer und Israeliten in Philistäa, als dasselbe gerade am Meere lag, und eine solche Abdachung, die nicht gerade immer ein Landstrich am Meere sein durfte (Jos. 18, 12. 18.), in Folge der Vergleichung des Landes mit dem menschlichen Körper geradezu כָּתֵף *Schulter sc.* הָר des Berges, des Gebirges (Jos. 15, 10.) genannt wurde. Jos. 15, 8. 11. u. s. w., wo der *stat. constr.* wie sonst immer כֶּתֶף und nicht כָּתֵף wie hier heisst. — יָמָּה eig. *gegen das Meer hin*, bezeichnet hier die *westliche*, *südwestliche* Richtung, und hat seinen Gegensatz in קֶדֶם *Osten*, *Nordosten*. Die בְּנֵי קֶדֶם *Söhne des Ostens, des Morgenlandes* sind die Beduinen desjenigen Theils von Arabien, welcher Palästina zunächst lag. Von den räuberischen Einfällen derselben (Hiob 1, 14. 15.) hatten die Israeliten schon sehr frühe viel zu leiden (Richt. 6, 3 ff.), so dass

Nach Edom und Moab strecken sie ihre Hand,

wir auch vollständige Orakel gegen sie besitzen (Jes. 21, 13—17.) und noch Jeremija gegen sie weissagte (49, 28.). — יַחְדָּו und mit ihm auch wohl יָבֹזּוּ gehört dem Sinne nach auch noch zum ersten Halbverse, und ebenso dürfte auch wohl עָפוּ בְכָתֵף im zweiten Halbverse zu ergänzen sein, zumal da das Palästina zunächst gelegene Arabien (עֲרָבָה *die Ebene*) auch sehr leicht als ein כָּתֵף betrachtet werden konnte. Ueber אֱדוֹם, die *Edomiter* oder *Idumäer* s. m. Comm. z. Obad. Ueber מוֹאָב s. z. Cap. 15. 16. — מִשְׁלוֹחַ ist das *nomen actionis* von שָׁלַח, bezeichnet aber dann auch das Object dieser Thätigkeit. Mit יָד also ist es zunächst die Ausstreckung der Hand, und sodann, wie hier, der Gegenstand, die Person, nach denen man seine Hand ausstreckt, wozu noch die Nebenbedeutung von שָׁלַח יָד hinzukommt, dass man etwas *nehmen* will. מִשְׁמַעְתָּם dagegen steht hier *nicht* „ebenso," sondern steht vielmehr als *abstr. pro concr.*, *Gehorsam* für *die, welche gehorchen.* Nach dieser Auffassung ist dieser Ausdruck „dadurch, dass das *Suffix. Genitiv* des Objects ist," nichts weniger, als „äusserst hart." Die בְּנֵי עַמּוֹן oder *die Ammoniter* wohnten nördlich von den Moabitern, östlich vom Jordan zwischen dessen Nebenflüssen Arnon und Jabbok, und führten wie die übrigen stammverwandten Nachbarvölker seit uralter Zeit Kriege mit den Israeliten, bis David sie durch Joab unterwarf und sie sehr grausam behandelte. 2 Sam. 12, 31. Doch empörten sie sich wiederholentlich und veranlassten dadurch die Propheten zu drohenden Weissagungen (Amos 1, 13—15.), werden aber noch von *Justin* dem Märtyrer (st. 163 n. Chr.) ein bedeutendes Volk genannt. —

Mit diesem Verse ist für den, welcher auf die Geschichte gehörig Acht hat, und der da weiss, wie die Weissagungen der Propheten stets in angemessener Weise den jedesmaligen Zeitverhältnissen entnommen wurden, ein nicht

zu übersehender Wink hinsichtlich der Abfassungszeit dieses Cap. und somit dieses ganzen Orakels gegeben. Es widerspricht nemlich ganz dem Geiste des hebr. Prophetismus, gegen ein von den Israeliten bereits besiegtes und unterworfenes Volk zu weissagen, welches vielmehr immer nur dann geschah, wenn ein unterworfenes Volk sich empört hatte und die Israeliten nun seinem Hasse und seiner Befeindung ausgesetzt waren. Da nun aber Hiskia die Philister bis Gaza schlug (2 Kön. 18, 8.), so kann schon um dieses einen Factums willen dieses Cap. und mit ihm dieses ganze Orakel unmöglich zur Zeit des Hiskia verfasst sein. Dagegen hatte Jesaja unter Ahas eine dringende Veranlassung, gegen diese Völker zu weissagen. Denn die Philister, Edomiter, Ammoniter und Araber waren von Usia geschlagen und zum Theil zinspflichtig gemacht worden (2 Chron. 26, 2. 6—8.). So blieb es auch unter Jotham, denn als die Ammoniter ihre Selbstständigkeit wieder zu gewinnen versuchten, wurden sie von ihm aufs Neue unterworfen und mussten in den drei ersten Jahren einen jährlichen Tribut von 100 Talenten Silbers, 10000 Malter Waizen und 10000 Malter Gerste zahlen (2 Chron. 27, 5.). Doch unter dem schwachen Ahas gestalteten sich die Sachen ganz anders. Die Edomiter fielen ein, brachten den Juden eine Niederlage bei und schleppten viele Juden als Gefangene fort (2 Chron. 28, 17.). Sodann breiteten sich die Philister nach Judäa zu aus und nahmen viele jüdische Städte und Ortschaften ganz in Besitz (2 Chr. 28, 18.). Bei solchen Vorgängen werden sich die Ammoniter und Moabiter die Schwäche des jüdischen Königs auch wohl zu Nutze gemacht haben, und da lässt es sich denn hinlänglich begreifen, wie Jesaja hier gerade auf diese Völker so speciell zu sprechen kommen konnte und von dem jungen Hiskia die Wiederunterwerfung dieser ehemaligen Unterthanen wohl leicht erwarten mogte, was auch zum Theil wenigstens geschah. —

15. Denn verbannen wird Jehova die Zunge des Meeres von Aegypten
Und schwingen seine Hand gegen den Strom in der Glut seines Windes,
So dass er ihn schlägt in sieben Bäche,
Und ihn mit Schuhen durchgehbar macht.

V. 15. Diese Unterwerfung der feindlichen Nachbarvölker wird gewiss geschehen, denn Jehova wird seines Volkes Beistand sein, wie zur Zeit des Auszugs aus Aegypten, so dass er es auch dieses Mal an den entsprechenden Wundern bei der Heimkehr nicht fehlen lässt. — הֶחֱרִים einen oder etwas mit dem חֵרֶם oder *Bannfluche* belegen, so dass sein Verderben und Untergang ganz gewiss und unvermeidlich ist. Es bildet somit dieses Vernichtungswort Jehova's hier den vollen Gegensatz zu dem Schöpfungsworte desselben 1 Mos. 1. — לָשׁוֹן *Zunge*, in Verbindung mit יָם *Meer*, oder auch nur mit Beziehung darauf (Jos. 15, 2.), ist ein ***Meerbusen***. Hier ist gemeint der Meerbusen von Heroopolis, der bis an die Landenge von Suez hinaufreicht, da das יַם־מִצְרַיִם identisch ist mit dem gewöhnlichen Schilfmeere, יַם־סוּף, welches das rothe Meer oder der arabische Meerbusen ist. Unter dem נָהָר mit dem Artikel ist hier wie sonst der Euphrat, und nicht etwa der Nil gemeint. Zu diesem allgemeinen Sprachgebrauch kommt noch der Zusammenhang mit V. 16. hinzu. Auch bedurfte der Nil nicht mehr des Zertheilens in sieben Ströme, da er es schon war. בַּעְיָם kann wie לַחְמָם C. 47, 14. für den ***Inf. constr.*** mit der ***Praep.***, oder auch für den ***stat. constr.*** v. עְיָם mit der ***Praep.*** gehalten werden. Im ersten Falle wäre zu übersetzen: ***im Erglühn seines Windes***, wann sein Wind erglühet, im zweiten: ***in der Glut seines Windes*** d. i. ***in*** oder ***mit seinem Glutwinde***, der Ps. 11, 6.: רוּחַ זִלְעָפוֹת genannt wird. Es ist nemlich hier unter dem רוּחַ nicht der אַף, der ***Zorn Jehova's*** gemeint, wie ***Hitzig*** übersetzt, sondern ein Wind, und zwar, wie es scheint, קָדִים der ***Ostwind*** oder Sa-

16. Damit eine gebahnte Strasse sei dem Rest seines Volkes,

mum, vor dem als einem רוּחַ יְהוָה nach Hos. 13, 15. Brunnen versiegen, Quellen austrocknen und nach 2 Mos. 14, 21. die Wasser des rothen Meeres zertheilet werden. Es kommt dieser Ostwind auch sonst noch in seiner Alles verzehrenden Glut vor z. B. 1 Mos. 41, 6. Ezech. 17, 10. Jonas 4, 8. Vgl. *Niebuhr* Arab. S. 8. In der zweiten Vershälfte wird der Erfolg des הֵנִיף יָדוֹ angegeben, das mit dem Glutwinde in Verbindung gedacht ist (Vgl. Hiob 1, 19. Sach. 10, 11.), wie denn Jehova bei keiner Theophanie ganz allein erscheint, sondern in Wolken, in Feuerflammen, im Sturmwinde und dergl. 2 Mos. 3, 4. 14, 19. 20. Ps. 18, 10—12. Die Zahl שִׁבְעָה ist hier als runde gewählt wie C. 4, 1., oder ebenso nach der Anzahl der Wochentage, wie Cyrus den Fluss Gyndes nach der Anzahl der Tage des persischen Jahres in 360 Canäle abgraben liess. Herod. 1, 189. Das הִדְרִיךְ hat mit הִכָּהוּ gleiches Subject nnd Object, und ist nicht zu übersetzen: „dass man ihn betritt," „dass man hindurchgehen kann," abgesehen davon dass das Hiph. dieses *Verb.* eigentlich immer die causative Bedeutung hat und nicht so ohne Weiteres mit Kal zusammengeworfen werden darf. Wie das Zertheilen des Stromes ein unmittelbares Werk der Hand Jehova's sein mag, so geschieht das darauf folgende הִדְרִיךְ doch nur vermittelst des bezeichneten Glutwindes, wie 2 Mos. 14, 21. 22. Die נְעָלִים sind bekanntlich blosse Sandalen, so dass das Durchgehen mit ihnen, ohne dass der Fuss benetzt wird, den höchsten Grad der Trockenheit bezeichnet, wie er nur in Folge des Glutwindes gedacht werden kann. Hieraus ergiebt sich noch mehr die Unrichtigkeit von ***Hitzig's*** Auffassung, indem er בַּעְיָם רוּחוֹ übersetzt: ***im Erglühn seines Zornes***, als wenn dieses Erglühn allein schon den Strom so trocken machen sollte. —

V. 16. Der Zweck so grosser Wunderthaten ist die höchstmögliche Erleichterung und Begünstigung der Rück-

Welcher übrig gelassen sein wird von Assyrien;
Gleichwie sie war für Israel,
Als es heraufzog aus Aegyptens Landen.

C. 12, 1. Du aber sprichst an jenem Tage:
Ich preise dich Jehova, dass du zürntest auf mich,
Dein Zorn sich wandte und du dich mein erbarmtest.

kehr. מְסִלָּה ist ein *gebahnter Weg*, auf dem alle Hindernisse entfernt sind; דֶּרֶךְ dagegen ist eine *via trita*, ein viel *besuchter Weg* und hat zum Gegensatz אֹרַח, den *einsamen Pfad* des Wanderers, während נָתִיב, נְתִיבָה mit מְסִלָּה ganz gleichbedeutend ist. מֵאַשּׁוּר steht hier allein, da die übrigen Länder in V. 11. ganz nebensächlich sind und mehr nur des rhetorischen Nachdrucks wegen hinzugefügt wurden. בְּיוֹם עֲלֹתוֹ übersetzt *Hitzig*: „zur Zeit seines Auszugs." Dieses würde aber sein בְּיוֹם צֵאתוֹ oder kurz בְּצֵאתוֹ. Es steht aber hier עָלָה *ascendit* darum, weil Palästina im Verhältniss zu Aegypten als eine Höhe vorgestellt wurde, weshalb auch יָרַד *descendit* steht vom Gehen aus Palästina nach Aegypten, z. B. 1 Mos. 12, 10. und 13, 1. 42, 2. 3. 38. 43, 4. und 45, 9. u. s. w.

V. 1. Gleichwie Israels Vorfahren nach der wunderbaren Errettung von der Aegypter Hand ihrem Gotte ein Dank- und Preis-Lied sangen (2 Mos. 15.), also soll ein Gleiches auch bei der wunderbaren Befreiung aus Assyrien geschehen. Der eigentliche Grund des Preisens ist nicht das Zürnen, noch auch das Aufhören des Zorns und das Erbarmen an und für sich, sondern alles drei in seinem Zusammen. — נִחַם, *consolatur*, bezeichnet hier ein Trösten durch die That, nicht durch Worte, und ist somit ein thatkräftiges Erbarmen. —

2. Siehe, der Allmächtige ist mein Heil,
Ich vertraue und zittre nicht;
Denn mein Preis und Lobgesang ist Jah, Jehova,
Der mir zum Heile wurde.
3. Und ihr werdet Wasser schöpfen in Freude
Aus den Quellen des Heils,

V. 2. Dass עֹז *Kraft* hier wie Ps. 8, 2. *Ruhm, Preis* sei, zeigt die enge Verbindung mit זִמְרָת, *Gesang*, so dass Beides eigentlich als ein ἓν διὰ δυοῖν für *Preis-Gesang* steht. Dass עֹז so ganz verschiedene Begriffe zu Bedeutungen hat, wird leicht erklärlich, wenn man das ästhetische Moment in dem Begriff der Kraft auffasst, indem jede Kraft, Stärke im Vergleich zur Schwäche gefällt und schön ist. Demnach scheint sich עֹז von חַיִל so zu unterscheiden, dass Ersteres die Kraft, Stärke, von ihrer ästhetischen Seite vorzugsweise aufgefasst, Letzteres hingegen denselben Begriff mehr ganz im Allgemeinen angiebt, obschon es bisweilen auch eine sittliche Werthbestimmung andeutet und so dem lat. *virtus* ganz gleichkommt. Für זִמְרָת hier und 2 Mos. 15, 2. steht gewöhnlich זִמְרָה, wie עֶזְרָה *Hülfe* für עֶזְרָת Ps. 60, 13. נַחֲלָה *Besitz* für נַחֲלָת Ps. 16, 6. S. *Gesen.* Lehrg. S. 467. 734. *Ewald* Kr. Gr. S. 348. — יְהוָה kommt auch noch sonst neben יָהּ vor, z. B. Cap. 26, 4., obschon es in einigen *Mss.* und alten Ausgaben fehlt, so wie auch in Ps. 118, 14., welcher Vers aus diesem jesajanischen entlehnt sein muss. —

V. 3. Hier wird der Hymnus durch eine Zwischenrede des Propheten unterbrochen. In שְׁאַבְתֶּם sind die bereits schon Zurückgekehrten angeredet. מַיִם *Wasser* steht hier bloss bildlich, und das Wasserschöpfen soll die grosse Erquickung und das innige Wohlsein bezeichnen, welches sie aus der freudigen Verehrung Jehova's, der hier unter den Heilsquellen verstanden ist (vrgl. Jer. 2, 13. 17, 13. Ps. 36, 8.), gewinnen werden. Auffallend ist, dass nun gerade *Hiskia*

4. Und werdet sprechen an jenem Tage:
Preiset Jehova! Ruft seinen Namen an!
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten!
Bringt ins Gedächtniss, dass erhaben ist sein
Name.
5. Singt dem Jehova, denn Herrliches hat er gethan,
Kund sei solches in allen Landen.

eine neue Wasserleitung anlegte, um Jerusalem reichlicher mit Wasser zu versorgen (2 Chr. 32, 30.), so dass es fast den Anschein hat, als habe er diese Worte Jesaja's eigentlich genommen und sie so zu erfüllen gedacht. —

V. 4. Hier beginnt der Hymnus von Neuem, dessen Anfang noch 1 Chron. 16, 8. und Ps. 105, 1. vorkömmt. שֵׁם *der Name* steht auch hier zur Bezeichnung *des Wesens* von Jehova, seiner innersten Natur und wahren Persönlichkeit. —

V. 5. גֵּאוּת *Hoheit*, *Erhabenheit* steht hier als *abstr. pro concr.* *Hitzig* übersetzt es durch *Mächtiges*, was eigentlich nicht richtig ist, obschon das Herrliche, was hier gemeint ist, allerdings ein solches ist, worin sich eben nur eine besondere Kraft, Macht und Grösse in ihrer Schönheit kund giebt. Nach dem *K'tib* ist zu lesen das *Part. Pual.* מְיֻדַּעַת, wofür nach dem *K'ri* das *Part. Hoph.* מוּדַעַת gelesen werden soll, da das *Activum* sonst immer in Hiphil vorkommt und nur Hiob 38, 12. sich in Piel vorfindet.

V. 6. Das *Foem.* יֹשֶׁבֶת *Bewohnerin* entspricht hier unserm Neutrum *Einwohnerschaft*, obschon es in בַּת *Tochter* seinen parallelen Ausdruck hat. S. C. 1, 8. —

Auch dieser Hymnus Jesajas findet als Divination aufgefasst in der Geschichte Hiskia's eine Erfüllung, deren Wunderbares nur dann schwindet, wenn man annimmt, dass Hiskia in diesem 12ten Cap. eine bestimmte Weisung erkannte, der er zu genügen Willens war; denn er stellte nicht nur

den Opfercultus Jehovas wieder her, sondern führte auch die Tempelmusik und den Psalmgesang wieder ein, wie solches unter David und Salomo gewesen war. 2 Chron. 29, 25 — 30. Nach alle diesem wird jeder Unbefangene sich zum Wenigsten sehr geneigt finden zu der Annahme, dass eines Theils Jesaja bei dieser seiner Weissagung den jungen Hiskia muss im Auge gehabt haben, und dass andern Theils Hiskia, als er den Thron bestieg, sogleich bemüht gewesen sei, diese Weissagung zu erfüllen und den darin gegebenen Weisungen nach Kräften zu genügen. Wie sehr indessen auch Beides an sich der Fall gewesen sein mag, so liegt doch auch die Vermuthung nahe, dass schon der Verfasser der Bücher der Chronica den hier dargestellten Messias in der Persönlichkeit des Hiskia erkannte und darum wohl manchen Zug der prophetischen Schilderung in seine historische Darstellung aufnahm, denn dass z. B. Hiskia in den Augen *aller* Völker erhaben gewesen sei, wie 2 Chron. 32, 23. besagt, dürfte doch wohl der historischen Wahrheit entbehren und nur aus Jes. 11, 10. entlehnt sein. Ein ähnlicher Fall findet „sicher," wie *Gesenius* zu Jes. 17, 14. bemerkt, „in Ansehung der 70 Jahre des (nur 52 Jahre dauernden) babylonischen Exils Statt, wo die Angabe 2 Chron. 36, 21. nach den Weissagungen Jer. 25, 11. 29, 10. gemodelt ist." Sah aber auf diese Weise das A. T. selber diese Weissagung Jesaja's als eine in Hiskia erfüllte an, so haben wir wohl schwerlich ein Recht, hierin vom A. T. abzuweichen und diese Weissagung als eine solche zu betrachten, die nach dem subjectiven Sinne des Propheten auf Jesum ginge, zumal da im N. T. nicht einmal die drei Verse C. 11, 1 — 3. an irgend einer Stelle auf Christum bezogen werden. Gleichwohl können wir auch von dieser Stelle mit *Hengstenberg* sagen: „Sie ist auch insofern Messianisch zu nennen, als sich zur Zeit der Erscheinung Christi die Wahrheit dieses Ausspruches ganz besonders (in ihm) offenbarte." Hiedurch

Denn gross ist in deiner Mitte der Heilige Israels.

ist der Gebrauch dieser Stelle von Seiten unserer Kirche vollkommen gerechtfertigt, wenn gleich die wissenschaftliche Exegese es sich durchaus nicht kann gefallen lassen, dass man ihr etwas als den individuellen Sinn des Propheten aufdringen oder heimlich und versteckt unterschieben will, woran dieser, nach allen historischen, sprachlichen und psychologischen Indicien zu urtheilen, durchaus nicht kann gedacht haben. —

Zweiter Cyclus.

Cap. 14, 28—16, 14. Cap. 18 u. 19. Cap. 21, 11—17. Cap. 23.

Weissagungen über die Nachbar-Völker.

(728—725 v. Chr.)

Erste Weissagung.

Cap. 14, 28—32.

Verkündigung des nahen Untergangs der Philister.

(728 v. Chr.)

Das Volk der Philister (פְּלִשְׁתִּים oder auch פְּלִשְׁתִּיִּים), deren Name sich noch in dem von Palästina (פְּלֶשֶׁת *Josephus*: *Παλαιστίνη*) erhalten hat, scheint äthiopischen Ursprungs gewesen zu sein, denn 1) das Etymon ihres Namens bedeutet im Aethiopischen *auswandern*, in der 6ten Conjug. *umherschweifen*, daher auch פלש, *fallasi*, ein Einwanderer, Ankömmling, Fremdling, woraus sich erklärt, wie die LXX. zu ihrer Uebersetzung von פְּלִשְׁתִּים durch *Ἀλλόφυλοι* kommen; 2) sind die Philister nach 5 Mos. 2, 23. Jer. 47, 7. u. Amos 9, 7. von der Insel Caphtor, welches nur Creta oder Cypern sein kann, nach der Südwestküste von Palästina übergesetzt, was noch vor 2000 v. Chr. geschehen sein muss, da schon zu Abrahams Zeiten Philister bei Berseba und Gerar wohnten. 1 Mos. 21, 34. 26, 1. Nach Creta oder Cypern aber können sie nur über Aegypten von Aethiopien aus

gekommen sein, wie denn auch 1 Mos. 10, 14. sämmtliche Ureinwohner von Creta oder Cypern ganz bestimmt aus Oberägypten oder Patros hergeleitet werden. Gegen diese Herleitung bemerkt zwar *von Bohlen*: „da das ganze Palästina durchaus nur von semitisch redenden Stämmen bewohnt war, und der König der Philister Abimelech heisst (1 Mos. 20, 2.), so waren sie wohl nicht von den Aegyptern mittelst der Kasluchim, sondern eher von den Inseln des mittelländischen Meeres *zurückgekommen.*" Aber das Aethiopische gehörte ja auch zu der semitischen Sprachfamilie, und somit kann ein Königsname wie Abimelech gar nicht befremden, zumal wenn derselbe in seiner philistäischen Aussprache sich zu seiner hebräischen etwa ähnlich verhielte, wie Ataulf und Adolph, oder wie Theodorich und Dietrich (vgl. Neh. 13, 24.); giebt doch auch *Bohlen* selber die Bedeutung des Etymons von dem Namen der Philister nach dem *Aethiopischen* durch *auswandern* an. Auch hat die Rückkehr eines Volkes in ein früher von ihm verlassenes Land etwas Widernatürliches, weshalb es auch mit der Einnahme Canaans durch die Nachkommen Jakobs eine eigne Bewandtniss hat. — In Folge jener nächsten Herkunft der Philister aus Creta oder Cypern erscheinen sie auch ein paar Mal unter dem mehr allgemeinen Volksnamen der כְּרֵתִים oder Creter, welcher von Ezechiel (25, 26.) nur wegen der Bedeutung von כָּרַת im Hebr. und wegen des verwandten Klanges jenes Namens mit הַכְּרֵתִי gewählt zu sein scheint. Zeph. 2, 5. 1 Sam. 30, 14. 16. Vrgl.: Die Völkertafel der Genesis erläutert von *A. Feldhoff*. 1837. S. 104—106.

Nach der syrischen Küste des Mittelmeers übergesetzt, nahmen sie zunächst den ganzen Küstenstreif von Phönizien bis nach Aegypten ein und besassen hier fünf Haupt- oder Fürstenstädte (Richt. 3, 3.): Gath, Ekron (Akre), Asdod (Ἄζωτός), Ascalon und Gaza. Vrgl. *K. v. Raumer's* Palästina S. 150—155. Von diesem Küstenstreifen aus drangen sie nach dem innern Lande vor und breiteten sich über dasselbe aus. Als nun die Israeliten in Palästina einbrachen, so fiel der Küstenstreif von Ekron bis Gaza an den Stamm

Juda, doch waren die Philister in den Kriegen mit ihnen bis auf die Zeiten Sauls und Davids meist überlegen (Richt. 10, 7. 13, 1. 1 Sam. 4, 2. 3. 10. 13, 19—21.) und beherrschten einen grossen Theil des Landes Canaan. Denn in dem ersten Kriege mit Saul finden wir sie bei Michmasch nordwärts von Jerusalem gelagert (1 Sam. 13, 23.), so dass sie alles Land bis dahin scheinen besessen zu haben. Vergl. 1 Sam. 14, 21. Zeph. 2, 5. *Joseph.* Arch. 8, 4. *Relands* Palästina S. 38 ff. u. 73 ff. Saul brachte ihnen wohl mehrere Niederlagen bei, aber sie blieben unbezwungen und immer kampflustig, ja schlugen ihn zuletzt aufs Haupt, so dass er sich selbst tödtete (1 Sam. 31, 1—4.). David jedoch unterwarf sie sich, so dass er seinem Sohne und Nachfolger Salomo ein Reich hinterliess, das sich bis Gaza erstreckte (1 Kön. 4, 24.). Ebenso waren sie auch dem *Josaphat* von 914—889 v. Chr. unterthänig und tributpflichtig (2 Chron. 17, 11.), doch unter seinem abgöttischen Sohne Jehoram von 889—884 v. Chr. machten sie sich mit den Edomitern wieder frei (2 Chr. 21, 16. 17.), bis sie Usia von Neuem unterwarf (2 Chron. 26, 6. 7.) und sie auch unter Jotham unterworfen blieben. Doch unter dem schwachen und abgöttischen Ahas empörten sie sich wieder und nahmen sogar mehrere israelitische Städte ein (2 Chr. 28, 18.). Dieses veranlasste unsern Propheten zu dieser Weissagung gegen Philistäa, indem er im Bilde den Philistern eine neue Unterwerfung durch den jungen Hiskia ankündigt, ihnen zugleich aber auch noch eine Züchtigung durch die Assyrer verheisst, während Jerusalem unter Jehova's Schutz ganz sicher ist. — Nach der Ueberschrift ist diese Weissagung im Todesjahre des Ahas verfasst worden, was im Ganzen sowohl zu der Empörung der Philister unter diesem Könige als auch zu der ganzen Reihe der bisherigen Orakel so gut passt, dass sich durchaus nichts dagegen mit Grund erinnern lässt. —

Or. VII. Cap. 14, 28—32.

28. **Im Todesjahr des Königs Ahas erging dieser Orakelspruch:**

29. **Freue dich nicht, du ganz Philistäa,**
Dass zerbrochen der Stab, der dich schlug,
Denn aus der Schlange Wurzel geht ein Basilisk hervor,
Dessen Frucht ein fliegender Drache (ist);

V. 28. Die Zeitbestimmung בִּשְׁנַת־מוֹת ה' א' muss hier wie Cap. 6, 1. gefasst werden, so dass damit der Theil des Jahres noch vor dem Tode des Ahas gemeint ist, weil es sonst heissen würde: im ersten Jahre des Königs Hiskia.

V. 29. Die Philister sollen nicht jubeln, dass sie die Herrschaft des Ahas abgeschüttelt haben, denn sein Nachfolger und Spross, Hiskia, werde sie bald ganz anders plagen. — שֵׁבֶט מַכֵּךְ, *der Stab, der dich schlug*, bezeichnet hier die Herrschaft des Zwingherrn, wofür Cap. 9, 3. שֵׁבֶט הַנֹּגֵשׂ steht. — נִשְׁבַּר, *er ist zerbrochen*, wofür C. 9, 3. הַחִתֹּתָ steht, bezeichnet den glücklichen Aufstand, die erfolgreiche Rebellion, das Abwerfen der Zwingherrschaft. Wessen Herrschaft hier gemeint ist, kann nach 2 Chron. 28, 18. 29. nicht zweifelhaft sein, wie denn ein solches Rebelliren der unterworfenen Nachbarvölker, wenn es von glücklichem Erfolge war, und die Judäer darunter zu leiden hatten, für die Propheten stets eine Veranlassung zu drohenden Weissagungen war, und man so in Folge jener Rebellion der Philister gewisser Maassen schon *a priori* ein Orakel gegen sie von Jesaja, fast um dieselbe Zeit verfasst, erwarten konnte. Unter נָחָשׁ, *die Schlange*, ist Ahas verstanden, wie denn auch damit schon auf seinen Namen אָחָז angespielt zu sein scheint. Mit diesem Bilde der

30. So dass ruhig weiden die Ersten unter den
Niedrigen,
Und die Armen sich mit Zuversicht lagern,

Schlange aus dem animalischen Reiche ist das der *Wurzel* aus dem vegetabilischen verbunden, um, wie es scheint, dem שֹׁרֶשׁ יִשַׁי Cap. 11, 10. hier ein שֹׁרֶשׁ אֶחָד zu coordiniren. Demnach kann unter dem Basilisken nur *Hiskia* verstanden sein, der zwar jetzt noch kein solcher ist, aber es bald werden sollte, so dass der *Aor. II.* יֵצֵא ebenso wie der *Aor. I.* יָצָא C. 11, 1. als *Futurum* zu übersetzen ist. Im Allgemeinen ist die Verwandtschaft in der Bezeichnung hier und Cap. 11, 1. nicht zu verkennen, nur dass hier zu dem Bilde des Hervorgehens aus der Wurzel noch das der Schlange und des Basilisken hinzugezogen ist. Dieses Doppelbild wird nun auch so fortgesetzt, dass mit Rücksicht auf שֹׁרֶשׁ für das Werk, das Hiskia ausrichten soll, פְּרִי die *Frucht* gesagt ist. Vrgl. Cap. 10, 12. Was dieses für ein Werk sei, wird wieder durch ein analoges Bild, nemlich als *ein fliegender Drache* bezeichnet. Bei diesem שָׂרָף מְעוֹפֵף wird man unwillkürlich an das עָפוּ בְכָתֵף פְּלִשְׁתִּים C. 11, 14. erinnert, so dass man darunter offenbar ein *Heer* zu verstehen hat, welches Hiskia als eine schreckliche Plage gegen sie senden wird; denn dieser *draco volans Linn.* ist die den Hebräern fürchterlichste Schlangenart und übertrifft in dieser Beziehung noch den Basilisken, obgleich auch dieser schon zu der Schlange im Allgemeinen oder dem נָחָשׁ schlechthin sich ebenso verhält, wie in einem andern Bilde קָטָנִּי, *mein kleiner Finger*, zu מָתְנֵי אָבִי, *den Lenden meines Vaters*, und wie die שׁוֹטִים, *Peitschen*, zu den עַקְרַבִּים, *Scorpionen*. 1 Kön. 12, 10. 11. In 1 Mos. 49, 17. wird der Stamm *Dan* auch als eine Schlange, und zwar als eine solche, die am Wege lauert, bezeichnet, „wegen seiner Fehde-Kriege mit den Philistern, also wegen desselben historischen Verhältnisses wie hier.“

Denn ich will tödten durch Hunger deine Wurzel,
Und deinen Rest soll man erwürgen.

V. 30. Dieses zu strenger Züchtigung abgesendete Heer wird es dahin bringen, dass es den Philistern hinfüro nie mehr in den Sinn kommen wird, in Judäa wieder einzufallen, die Einwohner zu vertreiben oder zu unterdrücken, und sich in den Besitz der Städte zu setzen. Vrgl. 2 Chron. 28, 18. Vielmehr werden in Folge des Unterganges der Philister durch Hunger und Schwert auch die Geringsten unter den Judäern ungestört ihre Heerden weiden und mit ruhiger Zuversicht sich im Lande niederlassen. Dieses ist der paradiesische Zustand ungestörter Ruhe und Eintracht unter dem Messias, wie er C. 11, 6—9. in einem poetischen Bilde geschildert wurde. — בְּכוֹרֵי דַלִּים, eig. *die Erstgebornen der Niedrigen, Geringen,* sind diejenigen, welche unter den Niedrigen oder Geringen *als solchen* die erste Stelle, den ersten Rang einnehmen, also die Allerniedrigsten und Geringsten. Nach derselben Redeweise wird Hiob 18, 13. die *schrecklichste* der Krankheiten ein *Erstgeborner des Todes* genannt. Die דַלִּים und אֶבְיוֹנִים, sowie die עֲנִיֵּי עַמּוֹ V. 32. bilden den Gegensatz zu dem כְּבוֹד des Volkes C. 5, 13. oder den נִכְבַּדֵּי אֶרֶץ C. 23, 8. 9., so dass hiernach gesagt sein soll, wie nicht etwa bloss die Vornehmen und Reichen, sondern auch die Allerärmsten und Niedrigsten in dem ruhigen und völlig ungestörten Genusse ihres geringen Besitzthumes leben sollen, was eben ein Zug der messianischen Zeit ist, wo *alle* Gewaltthat und *jede* Ungerechtigkeit aufgehört haben wird. — שָׁרְשֵׁךְ, *deine Wurzel* steht hier gleichbedeutend mit זַרְעֵךְ *dein Saame* (z. B. 1 Mos. 24, 60. 3 Mos. 18, 21. 20, 2. 3. 2 Kön. 11, 1.) für *deine Kinder und Nachkommen*, dein Geschlecht. Ebenso Sprüchw. 12, 3. שֹׁרֶשׁ צַדִּיקִים *die Wurzel der Gerechten*, vrgl. Ps. 37, 25. Das Subject zu יַהֲרֹג ist entweder gar nicht bestimmt gedacht, so dass dieses Verb.

31. Heule, Thor! Klage, Stadt!
Verzagen werden, Philistäa, all' die Deinigen;

hier impersonell steht: *man wird tödten*, oder das V. 29. unter שָׂרָף מְעוֹפֵף bezeichnete Heer ist das Subject, welches den Rest der Philister vertilgen und mit seinen Kindern dem ganzen Volke ein Garaus machen soll, nach dem Grundsatze זֶרַע רְשָׁעִים נִכְרָת *der Saame der Gottlosen wird ausgerottet* Ps. 37, 28. —

V. 31. Das Verderben ist schon ganz nahe über Philistäa, indem ein assyrisches Heer bereits im Anzuge ist. Dieses wird also den Anfang des Vertilgungskrieges machen und Juda unter Hiskia dem Messias ihn fortsetzen und beenden, vrgl. C. 11, 4. Die Thore werden hier poetisch personificirt und zur lauten Wehklage ob des ihnen bevorstehenden Schicksals aufgefordert, insofern sie bei Belagerungen das Meiste zu leisten haben und bei der Einnahme zertrümmert werden. Nach diesem Schicksal der Thore folgt das gleiche oder doch ähnliche der Stadt selber, daher steht שַׁעַר voran und עִיר folgt. Die Anrede an die Städte Philistäa's und ihre Thore ist hier um so angemessener, je stärker mehrere von ihnen wie Asdod und Gaza befestigt waren. Asdod belagerte Psammetich nach Herodot (II, 157.) 29 Jahre lang, bis er es einnahm, und Gaza wurde von Alexander dem Gr. fünf Monate lang nach der Eroberung von Tyrus belagert. Das Subject zu נָמוֹג ist, wie schon *Maurer* ganz richtig angiebt, כֻּלֵּךְ, *deine Gesammtheit verzagt*, und פְּלֶשֶׁת ist ein eingeschalteter Vocativ. *Ewald* dagegen (Kr. Gr. S. 639.) betrachtet פְּלֶשֶׁת als das zu נָמוֹג gehörige Subject und demgemäss übersetzt *Hitzig*: *Es verzagt Philistäa gesammt*, indem er כֻּלֵּךְ als Apposition zu פְּלֶשֶׁת ansieht. Indessen פְּלֶשֶׁת als dritte Person hier aufzufassen mitten unter lauter Anreden scheint unnatürlich und sehr gezwungen zu sein, so dass auch *Hitzig* so übersetzen muss, als wenn כֻּלָּהּ stände. — צָפוֹן *Norden* (vrgl. ζόφος bei Homer) ist bei Jesaja ebenso eine Be-

**Denn von Norden kommt ein Rauch,
Und kein Einzelner ist in ihren Schaaren.**

zeichnung Assyriens, wie bei Jeremija und Ezechiel eine Bezeichnung Babyloniens. — עָשָׁן *Rauch* wird man hier am Einfachsten und Natürlichsten mit *Gesen.* von den Staubwolken der im Anzuge gedachten Heerhaufen verstehen. *Hitzig* will zwar nach 2 Mos. 13, 21. 22. (vergl. Hohesl. 3, 6. Curtius 5, 2. Harmars Beob. I. S. 436—38. Fabers Archäol. S. 232 ff.) den wirklichen Rauch des in eisernen Behältern vor Heereszügen wie vor Caravanen auf Stangen einhergetragenen Feuers verstehen, welches Nachts durch seinen Glanz, am Tage durch die aufsteigenden Rauchsäulen den Nachfolgenden die genommene Richtung anzeigte. Indessen da hier nach den folgenden Worten וְאֵין בּוֹדֵד בְּמוֹעָדָיו, *und nicht ist ein Vereinzelter unter ihnen,* das ganze Heer als ein dichtgedrängter Haufe gedacht wird, auch jenes Feuer wohl nur bei Zügen durch wüste Gegenden, wo schon die Erhaltung der ganzen Menschenmasse eine Theilung derselben in mehrere Heerhaufen erforderte, angewendet wurde, so dürfte die Annahme jenes wirklichen Rauches hier wohl nicht an Ort und Stelle sein. Für עָשָׁן wird bisweilen auch סִיר נָפוּחַ *ein siedender*, *dampfender Topf* z. B. Jer. 1, 13. zur Bezeichnung grosser Heere gebraucht. Die letzten Worte dieses Verses erinnern wieder unwillkürlich an die Schilderung in C. 5, 27., so dass durch dieselbe Bezeichnung hier, wie dort, ein assyrisches Heer geschildert wird. —

V. 32. Der Uebergang vom vorigen Verse zu diesem ist offenbar so schroff, dass nothwendig einige Zwischengedanken zu ergänzen sind. Demnach ist das Ganze etwa so zu denken: Der Vortrab oder eigends abgeschickte Boten fordern die Philister zur Unterwerfung auf (vrgl. 2 Kön. 18, 17—20.); diese wollen die Assyrer von sich abwenden und ihre Aufmerksamkeit auf Jerusalem richten, aber die assyrischen Abgeordneten antworten, dass sie gegen Zion

32. Und was werden antworten die Boten des Volks?
Dass Jehova Zion festgegründet hat,
Und in ihm eine Zuflucht haben die Elenden seines Volks.

nichts vermögen, da der mächtige Jehova sein Gründer und Schutzgott sei. Unter גוי ist ganz natürlich das Volk zu verstehen, von dem so eben die Rede war, und das ist das assyrische. Auch sind dergleichen Reden über Jehova den Assyrern bei Jesaja ziemlich geläufig. Vrgl. C. 10, 10. 36, 7. 18—20. Ueberall müssen natürlich die Assyrer so reden, wie es dem Propheten nach seinem Zwecke angemessen erscheint. Darum bezeugen sie hier die nöthige Anerkennung der Macht Jehova's und der Unüberwindlichkeit Jerusalems. Eine solche Sprache im Munde der übermächtigen Assyrer gedacht musste natürlich die beste rhetorische Wirkung haben.

Offenbar erwartete der Prophet die Erfüllung dieser seiner Weissagung von demselben assyrischen Heere, von dem er C. 9, 10. 10, 6. die Zerstörung Samarias erwartete. So geschah es jedoch nicht, denn Samaria wurde schon sechs Jahre nach dieser Weissagung 722 v. Chr. von Salmanassar zerstört, während Philistäa erst zur Zeit des Sargon, des Nachfolgers von Salmanassar, um 716 v. Chr. von den Assyrern überschwemmt und ihre Veste Asdod von Sargon's Feldherrn Tharthan belagert wurde, um so den Weg nach Aegypten ganz frei und offen zu haben. Vrgl. Jes. 20, 1. Dass übrigens die Assyrer wenig geneigt waren, auf den gegebenen Wink der Philister in der obigen Weise zu antworten, zeigt das von Lachis aus gegen Jerusalem abgesendete Heer unter Tharthan und Rabsake, als er auf dem Wege nach Philistäa und Aegypten war. S. 2 Kön. 18, 17—37. — *Hiskia* jedoch scheint der in dieser Weissagung V. 29., so wie schon im vorigen Orakel C. 11, 14. gegebenen Aufforderung und Erwartung vollkommen zu genügen bemüht gewesen zu sein, indem er nach

2 Kön. 18, 8. die Philister wirklich mit Krieg überzog, sie bis nach Gaza zurückschlug und ihre festen Städte einnahm. Ausgerottet wurden sie indessen weder von den Assyrern noch von ihm, und so sehen wir noch in spätern Zeiten den Jeremija (C. 47, 1—7.) und Ezechiel (C. 25, 15—17.) ihnen den Untergang verheissen, welchen schon Jesaja zu erleben hoffte. —

Zweite Weissagung.

Cap. 15 u. 16.

Divinatorische Schilderung des Unterganges der Moabiter.

(727 v. Chr.)

Nachdem Jesaja in C. 11, 14. den benachbarten Nationalfeinden Juda's ganz im Allgemeinen und nur ganz kurz ihre Demüthigung und Unterwerfung während der Regierungszeit des Messias verheissen hatte, machte er sich, wie es scheint, zunächst daran, diesen 14ten Vers des 11ten Cap. als das einzige Moment jenes umfangreichen Orakels, welches noch einer weitern Entwickelung und Ausführung fähig war, in der Art weiter fortzuführen, dass er über jedes der in jenem Verse genannten Völker eine besondere Weissagung verfasste. So fanden wir zu allererst unter den Orakeln über auswärtige Völker jenes Orakel gegen die Philister Cap. 14, 28—32. als das erste ganz selbstständige und in sich beschlossene Orakel gegen ein auswärtiges Volk, und C. 11, 14. nehmen die Philister ebenfalls die erste Stelle ein. Es

wäre indessen zu weit gegangen, wenn man annehmen wollte, dass Jes. seine einzelnen Weissagungen über die einzelnen Nachbarvölker so aufeinander habe folgen lassen, wie die Völkernamen C. 11, 14. in ihrer Reihenfolge nach einander gestellt sind. Daher mögen denn, um die alte Aufeinanderfolge der einzelnen Weissagungen und Capitel nicht ohne entscheidende Gründe zu verändern, die Orakel über Edom und Arabien C. 21, 11—17. erst späterhin folgen und uns jetzt das zunächststehende Orakel gegen die Moabiter beschäftigen.

Unter den Moabitern müssen hier zugleich die Ammoniter mit einbegriffen sein; denn ein besonderes Orakel Jesaja's gegen diese Letzteren, obgleich er Cap. 11, 14. auch ihnen droht, findet sich nicht vor, und er konnte auch die Abfassung eines solchen besondern Orakels unterlassen, da die Ammoniter und Moabiter im Ganzen nur als *ein* Volk erscheinen, mag man auf ihre Abstammung, oder auf ihre Sitze, oder auf ihre Thaten und Schicksale sehen. Sie hatten beide zum gemeinsamen Stammvater den Loth, Abraham's Neffen (1 Mos. 19, 30—38.), und wohnten ursprünglich auch mit einander zusammen jenseit des Jordan und des todten Meeres zwischen dem Arnon und Jabbok, wo vor ihnen ein Riesenvolk gelebt hatte (1 Mos. 14, 5. 5 Mos. 2, 9. 10. 20. Richt. 11, 13.), welches von den Moabitern die אֵימִים (5 Mos. 2, 11.) und von den Ammonitern die זַמְזֻמִּים (5 Mos. 2, 20.) genannt wurde. Das Ammoniter-Moabiter-Land sollten die Israeliten bei ihrem Vordringen nach Canaan unversehrt lassen und es nicht erobern (5 Mos. 2, 9. 19.), was auch Anfangs nicht geschah, aber unter David erfolgte, da jene beiden Völkerschaften nicht Frieden halten konnten. In diesen ihren frühern Kriegen gegen Israel erscheinen sie in der Regel ganz als *ein* Volk. So besiegten die Ammoniter unter dem Könige Eglon, den sie mit den Moabitern gemeinsam gehabt zu haben scheinen (Richt. 3, 12—14.), die Israeliten und unterjochten sie späterhin abermals (Richt. 10, 7—18.), bis sie vom Schopheten Jephthah geschlagen wurden, was unter Saul und David noch mehr geschah. Hierauf griffen sie wieder vereint mit den Moabitern, zu denen sich auch noch

die Edomiter gesellten, den König Josaphat von Juda an, wurden aber geschlagen (2 Chron. 20, 1—27.). Dem Könige Usia waren sie unterthänig und gaben ihm Geschenke (2 Chr. 26, 8.), und als sie diesen Tribut dem Jotham versagten, nöthigte er sie dazu mit Waffengewalt (2 Chron. 27, 5.). Wenn also hier Jesaja bloss der Moabiter erwähnt, so versteht er darunter auch zugleich die Ammoniter, was schon daraus hervorgeht, dass er hier Städte nennt, welche die Ammoniter, nicht die Moabiter inne hatten. Denn während die Moabiter nach 4 Mos. 21, 13. 26. von den Ammonitern unter ihrem Könige Sihon über den Arnon hinuntergedrängt waren und sich nun weiter nach Süden bis Idumäa und Sela oder Petra ausbreiteten, nahmen die Ammoniter nach Wegführung der Stämme Ruben, Gad und halb Manasse um 741 v. Chr. durch Tiglat-Pilesar (2 Kön. 15, 29. 1 Chron. 6, 26.) ihre Städte ein (Jer. 49, 1—3.). Gleichwohl kommen Städte wie Hesbon, Eleale, Jaeser ebenso bei Jeremija (48, 2. 32. 34. 45.), wie bei Jesaja (15, 4. 16, 8. 9.) auch in den Orakeln gegen Moab vor, so dass man daraus sieht, wie beide Völker nicht immer genau von einander unterschieden und aus einander gehalten wurden, sondern der Name der bedeutsamern Moabiter oftmals auch zugleich die Ammoniter unter sich begriff, wie denn auch der ganze Landstrich unmittelbar am östlichen Jordanufer עַרְבוֹת מוֹאָב *Gefilde Moabs* hiess (5 Mos. 1, 5. 29, 1.), obschon sie diese Gegenden schon lange nicht mehr inne hatten. Wenn es daher *Gesen.* sonderbar findet, dass hier, wo man erwarten sollte, dass jedes den Israeliten durch Moab angethane Unrecht, zumal wenn es neu war, hervorgehoben sei, dieser Usurpation seines Gebiets nicht gedacht ist, so muss man nicht übersehen, dass die Moabiter und Ammoniter eigentlich nur ihre alten Sitze, die ihrer neuen Bewohner jetzt gerade durch die Assyrer beraubt worden waren, wieder eingenommen hatten. Ausserdem aber sehen wir, dass Jesaja auch in dem Orakel gegen die Philister C. 14, 28—32. ihrer gewaltsamen Einnahme jüdischer Städte, deren Einwohner nicht weggeführt waren (2 Chron. 28, 18.), gar nicht erwähnt, also kann ein solches Schweigen in diesem Orakel

gegen Moab noch viel weniger auffallen, und die darauf gegründete Vermuthung, dass die Rubeniten und Gaditen jenes von den Moabitern und Ammonitern wieder eingenommene Gebiet „*nie* bleibend" besessen hätten, nicht ganz gerechtfertigt erscheinen.

Was nun unsere Weissagung an sich betrifft, so ist sie ungeachtet ihres grössern Umfanges dem Orakel gegen Philistäa in mehrfacher Beziehung so sehr gleich gehalten, dass man daraus wohl erkennen kann, wie sie nicht nur von einem und demselben Verfasser, sondern auch so ziemlich aus einer und derselben Zeit herrühren müsse, wenn sie nicht etwa gar so unmittelbar ursprünglich zusammengehängt haben, wie es bei den beiden Abschnitten gegen die Idumäer und Araber C. 21, 11—17. der Fall zu sein scheint, die auch ohne Zweifel ungefähr in derselben Zeit verfasst sind. Die Aehnlichkeiten sind nun ganz abgesehen von der Sprachverwandtschaft vorzugsweise folgende drei: 1) Der nahe bevorstehende Zustand der Moabiter ist ebenso verzweifelt, wie der der Philister. Denn *a*) die Philister kommen um vor Hunger, welcher den Durst involvirt Cap. 14, 30. Ebenso müssen die Moabiter und ihre Heerden umkommen aus Mangel an Wasser und Futter Cap. 15, 6. — *b*) Der Rest der Einwohner wird erwürgt C. 14, 30. Ebenso wird unter den Moabitern ein grosses Blutbad angerichtet, und die שְׁאֵרִית kommt hier nicht besser als dort fort. C. 15, 9. — *c*) Wehklagen, Angstgeschrei und Verzweiflung herrscht in ganz Philistäa und in seinen Städten C. 14, 31. Nicht anders geht es in Moabitis zu C. 15, 2—5. 8. 16, 7. — Sodann ist 2) die Ursache so grossen Unheils bei den Einen wie bei den Andern ein furchtbarer Feind aus Norden. Dieses ist C. 14, 31. ausdrücklich gesagt, und in diesem Orakel gegen die Moabiter muss der Feind ebenfalls als von Norden kommend gedacht sein, denn die Verheerung beginnt am Nordende von Moabitis und die Einwohner fliehen nach Süden C. 15, 5. 6. — Endlich ist 3) Jerusalem hier wie dort nicht bloss ganz sicher und ungefährdet, sondern geniesst sogar ein sehr hohes Ansehn. So sprechen *a*) die assyrischen Boten zu den Philistern C. 14, 32. von Jerusalem mit

allem Respect. Diesen Worten vollkommen entsprechend heisst es C. 16, 5. im Munde der Moabiter so, als wollten sie die Worte der assyrischen Boten nur noch vervollständigen, sie gehörig begründen und überhaupt zeigen, was ein messianischer Regent sei. *b*) Es wird dort C. 14, 29. Hiskia, der Messias, in seinem Verhältniss zu den Philistern als ein Basilisk und sein ausgerüstetes Heer als ein fliegender Drache bezeichnet, hier ist er mit seinem Heere C. 15, 9. als ein reissender Löwe (vergl. אַרְיֵה טֹרֵף וְשֹׁאֵג Ps. 22, 14.) dargestellt. — *c*) Die Philister sollen sich doch nur ja nicht freuen, der jüdischen Herrschaft jetzt ledig geworden zu sein, da ihnen die härteste Züchtigung baldigst bevorsteht, Cap. 14, 29.; hier erhalten die Moabiter die Weisung, dem Könige von Juda als ihrem rechtmässigen Oberherrn durch Entrichtung des schuldigen Tributs zu huldigen, C. 16, 1., ja es bitten sogar die Moabitinnen um Schutz, Beistand und Aufnahme der Ihrigen, erhalten aber nicht einmal eine tröstliche Antwort wegen des frühern Uebermuthes und der bisherigen Treulosigkeit der Moabiter C. 16, 3—6. Alles dieses wohl erwogen berechtigt uns zu der Annahme, dass dieses Orakel nicht nur auch von Jesaja herrührt, sondern auch unmittelbar nach dem vorigen Orakel gegen die Philister d. h. kurz nach der Thronbesteigung Hiskia's verfasst worden ist, indem er wie ein zweiter David und Salomo als der eigentliche und rechtmässige Landesherr, מוֹשֵׁל אֶרֶץ, bezeichnet wird, dem die Moabiter den schuldigen Tribut schicken sollen, C. 16, 1., und der als ein ächter David den Thron seines grossen Ahnen durch Recht und Gerechtigkeit verherrlichen wird, C. 16, 5. —

Hitzig hat es jedoch für möglich gehalten, diese Weissagung dem Jesaja ganz abzusprechen (vrgl. s. Schrift: des Propheten Jonas Orakel über Moab. Heidelberg 1831.), und hat sie in die Zeit Jerobeams II. von 825—784. v. Chr. hinaufrücken wollen, da dieser König von Samarien das Zehnstämmereich bis an die Südgrenze Moabs erweitert haben, und auf diesen seinen Eroberungszug sich unsere Weissagung beziehen soll. Eine Nachweisung all des Willkürlichen und Unhaltbaren in dieser Annahme und ihrer Recht-

fertigung würde hier zu weit führen, daher will ich nur bemerken, dass nach *Hitz.* „hier nicht jener feurige Volksredner, jener gewaltige Geist redet; im Gegentheil zieht sich durch den Abschnitt eine *elegische* Zerflossenheit, spricht sich ein weichherziges Gemüth aus." Aber zu Jes. 22, 4. bemerkt *Hitzig* von Jesaja: „Er will seinen Schmerz ausweinen. Er ist untröstlich;" und zu Jes. 28. sagt er: „der Seher (Jes.) beginnt *elegisch*, den Fall Samariens beklagend." Darnach ist also das Elegische und Weichherzige dem Jes. durchaus nicht so fremd, wie *Hitzig* es hier bei diesem Orakel annimmt. Einiges Andere der Art wird sich noch bei der Erklärung des Einzelnen anführen lassen. —

Or. VIII. Cap. 15 und 16.

1. (Ausspruch über Moab.)
 Ja! über Nacht wird Ar-Moab verheert, wird vernichtet.

V. 1. Im vorigen Orakel gegen Philistäa kündigt Jes. die Ankunft des nordischen Feindes erst an, Cap. 14, 31., hier ist er schon da und macht seine Furchtbarkeit kund durch die ganz unerwartete Einnahme beider Hauptstädte Moabs in einer Nacht. Vrgl. Cap. 17, 14. Dass diese Darstellung nur die poetische Form einer lebhaften Divination ist, lässt sich leicht erkennen, also darf das etwa Hyperbolische darin nicht auffallen. Das Ganze ist nur ein poetischprophetisches Gemälde, in dessen Vordergrund die beiden Hauptstädte Moabs gestellt sind, in dunkle Nacht gehüllt und in tiefe Ruhe versenkt, während ein furchtbarer Feind über sie unvermuthet herfällt und ihnen das Schicksal Troja's bereitet. In der Wiederholung der bis auf ein Wörtchen unverändert gebliebenen ersten Verszeile liegt eine hohe rhetorische Kraft, die hier zugleich mit der höchsten

Ja! über Nacht wird Kir-Moab verheert, wird vernichtet.

Lebhaftigkeit der Phantasie verbunden ist. — Die Ueberschrift מַשָּׂא מוֹאָב macht hier ebensowenig wie die gleichartige an den übrigen Stellen auf Authentie Anspruch, zumal da das unmittelbar darauf folgende כִּי die Vermuthung rege macht, es mögte hier wie Cap. 17, 1. der rechte und eigentliche Anfang des Orakels fehlen, wenn man nicht lieber diese Weissagung unmittelbar an die vorige anschliessen will. Jedenfalls ist hier bei dem כִּי wie auch sonst z. B. Ps. 22, 10. etwas zu ergänzen, da die Ellipse nicht zu verkennen ist, mag man nun mit *Hitz.* אָמַרְתִּי, *ich sage*, oder, was noch besser ist, הָיָה oder יְהִיָה nach 1 Mos. 3, 1. ergänzen, da dieses *verb. subst.* im Hebr. öfter ausgelassen wird und die davon abhängige Construction eines folgenden ו oder כִּי doch folgt. C. 6, 1. — לֵיל soll hier nach *Gesen.* und *Hitz.* der *stat. constr.* sein und nach ihm das *pron. relat.* ergänzt werden, was aber darum nicht annehmbar erscheint, da C. 21, 11. Jes. noch einmal לֵיל für לַיִל nach dem Masorethen gesagt hat und auch sonst eine solche Variation der Aussprache bei *Nominibus* dieser Art vorkommt, z. B. חֵיל Jes. 36, 2. 2 Kön. 18, 17. oder auch חֵל Obad. 20. für חַיִל; ebenso יֵין Hohesl. 7, 10. für יַיִן der *Wein*. Daher nahmen schon die LXX, die *Vulg.*, der *Syr.*, *Chald.* und Vitringa בְּלֵיל ganz richtig als *stat. abs.* für *bei Nacht*, zur Nachtzeit. Der Mangel des Artikels ist hier eher bestätigend als widersprechend, wenn anders auch hier an keine *vaticinatio ex eventu* zu denken ist. — Die Masculinarform שֻׁדַּד und נִדְמָה bei Subjecten weiblichen Geschlechts darf im Hebr. nicht auffallen und kann hier als eine *constructio ad sensum* gefasst werden, da unter den beiden Städtenamen vorzugsweise die Einwohner gemeint sind; vergl. Gal. 1, 23. *ἀκούοντες* auf *ταῖς ἐκκλησίαις* sich zurückbeziehend. — קִר scheint die alte Form von עִיר, die *Stadt*, zu sein, die sich im Plur. עָרִים noch erhalten hat. — עָר מוֹאָב, eig. die *Stadt Moabs*, hiess so *κατ' ἐξοχὴν* als die *Haupt-*

2. Man geht hinauf zum Tempel,
Und Dibon auf die Höhen unter Weinen;

stadt der Moabiter und lag östlich vom todten Meere, südlich vom Arnon, in einer Ebene. Bei *Eusebius* und andern griechischen Schriftstellern heisst sie nach einer doppelten Auffassung von עָר, die Stadt, *Ἀρεόπολις* und war im 5ten und 6ten Jahrhundert der Sitz eines Bischofs. Jetzt ist diese Stadt nur noch in einigen Trümmern vorhanden. — Ebenso unerwartet und schnell wie die Hauptstadt sieht der Prophet in seiner divinatorischen Phantasie auch die Hauptfeste des Landes fallen. Diese heisst קִיר מוֹאָב d. i. die *Mauer* oder *Feste Moabs* und lag etwa drei Stunden südlich von jener Hauptstadt auf einem hohen und steilen Felsenberge, von dem man eine Aussicht über das todte Meer bis nach Jerusalem hat. Wegen seiner natürlichen Festigkeit ist dieser Ort in allen folgenden Kriegszeiten nicht ohne Bedeutung gewesen und existirt auch noch jetzt als ein Wohnort von Muhamedanern und Christen unter dem Namen *Karrak*, den er schon 2 Macc. 12, 17. führt und den er der ganzen Umgegend gegeben hat. Was den ganzen Gedanken dieses Verses an sich und im allgemeinen betrifft, so hat er, wie schon angegeben worden ist, in C. 17, 14. eine Parallele, welche von der Art ist, dass sie leicht ein Zeugniss für die jesajanische Abfassung auch dieser Weissagung gegen Moab ist. Um dieser Parallele willen schon ganz allein darf man hier nicht an das Erdbeben denken, welches nach einer Angabe des *Hieronymus* etwa um 315 n. Chr. Ar-Moab zerstörte. Die wörtliche Wiederholung der ersten Verszeile, so dass in der zweiten nur der Name etwas verändert ist, dient hier nicht nur zur Verstärkung, sondern soll auch die völlige Identität des Schicksals beider Städte anzeigen. Eine solche wörtliche Wiederholung einzelner Verszeilen kommt bei Jes. auch noch C. 8, 9. und 21, 11. vergl. 28, 23. vor, so dass auch dadurch die Authentie dieser Weissagung bestätigt wird. —

Zu Nebo und zu Med'ba heulet Moab.
Auf all' seinen Häuptern ist eine Glatze,
Jeglicher Bart ist abgescheert.

V. 2. Der so unerwartete und plötzliche Fall der beiden Hauptorte Moabs treibt die Einwohner nach dem Sprüchwort: die Noth lehrt beten, zum Gebet, welches Jes. poetischmalerisch als ein Wallen zu den Tempeln auf den Höhen darstellt. — הַבַּיִת, das *Haus*, ist hier das Gotteshaus, der Tempel, wie denn Jes. auch schon C. 6, 4. ganz einfach הַבַּיִת für *Tempel* sagte, und sich auch hiedurch als der Verfasser dieses Orakels erweiset, da sonst nicht leicht הַבַּיִת so absolut bei einem andern Propheten für *Tempel* vorkommen dürfte. Als Gott verehrten die Moabiter den *Camosch*, welchen Salomo zur Zeit seines Götzendienstes einen Altar oder kleinen Tempel auf dem Berge vor Jerusalem errichtete. 1 Kön. 11, 7. — דִּיבוֹן, wofür in V. 9. דִּימוֹן gesagt ist, lag nördlich vom Arnon in einer Ebene, war nach 4 Mos. 32, 34. von den Gaditen wieder aufgebaut und wird daher auch *Dibon-Gad* 4 Mos. 33, 45. genannt. Späterhin kam es an die Rubeniten, wie auch Sibma, Hesbon und Eleale, welche alle in dem spätern Gebiete der Rubeniten lagen. Nach *Seetzen* giebt es dort noch Ruinen in einer Ebene unter dem Namen *Diban* — הַבָּמוֹת, die *Höhen*, sind hier die Götzenhöhen, auf denen die Götzenaltäre und Götzentempel standen, so dass das vorangehende הַבַּיִת dem Begriffe nach eigentlich noch dazu gehört und nur wegen des Parallelismus davon getrennt wurde. — לְבֶכִי ist hier aufzufassen, wie לָחֳלִי C. 1, 5., so dass das לְ auch hier einen Zustand anzeigt und לְבֶכִי hier soviel ist, als לִבְכּוֹת *weinend* vergl. לֵאמֹר *dicendo*. *Hitzig* übersetzt „*zur Klage*," als stände לְנְהִי vergl. Jer. 9, 17. Amos 5, 16., weil er consequent erscheinen wollte und so die Bedeutung des *Nomens* aufopferte, da בְּכִי nur *fletus* bedeutet. — נְבוֹ kommt C. 46, 1. als der Name eines babylonischen Götzen vor, ist aber hier ein Berg mit einer

3. Auf ihren Strassen gürten sie um das Trauergewand,

gleichnamigen Stadt (5 Mos. 32, 48. 34, 1.) nordwestlich von Dibon und ist beinahe ebenso weit von dem Einflusse des Jordans in den todten See auf dieser östlichen Seite entfernt, wie Jerusalem auf der andern Seite. Nordöstlich von Nebo und ganz nördlich von Dibon liegt מֵידְבָא, das zur Zeit der Maccabäer (1 Macc. 9, 36.) und später unter dem Namen *Μηδαβὰ* eine bedeutende Stadt war. — יְיֵלִיל ist eine von den Formen der Verba פ״י, bei welchen das präformative Jod nach dem Ausfall des radicalen für dieses angesehen worden ist, so dass noch einmal ein Präformativum vorgesetzt wurde. Dieses ist am Häufigsten bei diesem Verbum יָלַל geschehen, denn es kommt nicht bloss die 3te Pers. יְיֵלִיל hier und C. 16, 2. und Hos. 7, 14. vor, sondern auch die erste אֲיֵלִיל Jer. 48, 31. und die zweite תְּיֵלִיל Jes. 65, 14. — לאשיו hat das O in der ersten Silbe beibehalten, während sonst der *Plur.* immer רָאשִׁים, רָאשֵׁי u. s. w. lautet. Die *Glatze*, קָרְחָה, und der abgeschorne Bart, זָקָן גְּרוּעָה, sind bekannte Zeichen der Trauer, die im Alterthume allgemein waren. Die Lesart גְּדוּעָה, *abgehauen*, muss hier schon wegen der Uebersetzung der LXX.: (*πάντες βραχίονες*) *κατατετμημένοι* für die ursprüngliche gehalten werden, indem sie durch גְּדוּעָה verleitet für זָקָן, der *Bart*, ganz eilfertig זְרוֹעַ, der *Arm*, lasen. Dagegen ist Jer. 48, 37. die Lesart גְּרוּעָה ohne Zweifel die richtige, und Jes. wählte nur jenen stärkern Ausdruck, um das Wilde des Aussehns und so das Verzweifelnde der Gemüthsstimmung recht zu malen.

V. 3. Die Schilderung der allgemeinen Trauer und Wehklage wird fortgesetzt. Das Privatunglück zieht den Menschen von der Oeffentlichkeit zurück, das Nationalunglück führt ihn in dieselbe hinein. — חָגְרוּ, sie haben *umgürtet*, angelegt, d. h. sie erscheinen in ihren angelegten Trauergewändern auf den Strassen, Dächern und Plätzen, bei welchen drei *Nominibus* noch der ächtjesajani-

Auf ihren Dächern und Plätzen;
Alles heult, zerfliessend in Thränen.

sche Wechsel des *Suffix* zu beachten ist, weil dadurch angedeutet wird, wie Männer und Frauen jetzt ganz gleichmässig der Oeffentlichkeit angehören. — גַּג, das *Dach*, welches auch noch jetzt im Oriente flach ist und von den Hebräern nach einer gesetzlichen Vorschrift (5 Mos. 22, 8.) mit einer Brustwehr versehen war, wurde zu mancherlei Zwecken benutzt. Man begab sich auf dasselbe, um frische Luft zu schöpfen und sich einer freien Aussicht zu erfreuen (2 Sam. 11, 2.), oder um sich mit Jemandem im Geheimen zu besprechen (1 Sam. 9, 25. 26.), oder um seine Andacht daselbst zu verrichten und zu opfern (Zeph. 1, 5. Jer. 19, 3. Apost. Gesch. 10, 9.), doch auch, wenn man etwas soviel als möglich veröffentlichen wollte (2 Sam. 16, 22. Matth. 10, 27. Luc. 12, 3.). Man benutzte das Dach auch zum Dörren des Flachses (Jos. 2, 6.), ja schlug auch wohl Zelte daselbst auf, oder errichtete Laubhütten (2 Sam. 16, 22. vrgl. 2 Kön. 4, 10.). Endlich aber wurde das Dach auch bestiegen, um sich an dem Anblicke Jemandes von oben her zu ergötzen (Richt. 16, 27.), oder um sich von demselben zu vertheidigen (Richt. 9, 51. 2 Macc. 5, 12.), oder um Jemanden schon in der Ferne kommen zu sehen (2 Sam. 18, 24.), und daher auch, um sich von dem Anrücken eines feindlichen Heeres mit eigenen Augen zu überzeugen, weshalb Jesaja an zweien Stellen C. 22, 1. und hier das Besteigen (und Klagen) auf den Dächern anwendet, um den Schrekken der Einwohner recht lebhaft zu malen. Da übrigens dieser malerische Zug C. 22, 1. ganz unzweifelhaft von *Jesaja* angewendet ist, und derselbe Zug mit Ausnahme unsers Cap. sonst bei keinem andern Propheten selbstständig vorkommt, denn Jer. 48. enthält nur unser Orakel mit einiger Modification, so mag man zu den übrigen Beweisen für die Authentie unseres Orakels auch noch diesen Zug, als dem Jesaja allein eigenthümlich, leicht hinzunehmen. עַל גַּגּוֹתֶיהָ וגו׳ gehört *sprachlich* noch zu der vorigen Vers-

4. Und es schreit Hesbon und Eleale,
Bis Jahaz hört man ihre Stimme;

zeile und ist nur eine Fortsetzung von בְּחוּצֹתָיו, so dass mit כֻּלֹּה eine neue Verszeile beginnt, wie schon das vorangehende *T'bir* zeigt. Dem *Gedanken nach* freilich gehört das יְיֵלִיל mit der hinzugefügten Nebenbestimmung ebenso zu allen drei Ortsbestimmungen, wie das חָגְרוּ שָׂק zu כֻּלֹּה. Dieses sollte eigentlich כֻּלּוֹ geschrieben sein, und ist somit ein neuer Beweis, dass auch in den unzweifelhaft authentischen Orakeln Jesaja's bisweilen Aramaismen vorkommen, wenn gleich nur spätere Abschreiber sie mögen veranlasst haben. Für יָרַד בַּבְּכִי sagt Jeremija י׳ דִמְעָה (9, 17. 13, 17. 14, 17.), was unserer Redensart: *in Thränen zerfliessen* mehr entspricht. Einmal (Klagel. 1, 16.) sagt er auch י׳ מַיִם in *Wasser* zergehen, oder noch stärker יָרַד פַּלְגֵי מַיִם in *Wasserbächen* herabströmen. Da übrigens die Präp. בְּ in diesen und ähnlichen Redensarten sonst nicht üblich ist, so bildet dieses יָרַד בַּבְּכִי vielleicht den Gegensatz zu dem obigen עָלָה לַבֶּכִי in V. 2., mag man es nun auf das Herabsteigen von den Dächern, oder, was noch besser scheint, auf die Höhen und ihre Tempel in V. 2. beziehen, wie denn auch gleich in V. 5. wieder ein בִּבְכִי עָלָה folgt.

V. 4. Mit diesem Verse wird die Schilderung des allgemeinen Unglücks und Jammers im Norden des Moabiterlandes vollendet, indem angegeben wird, wie auch die nördlichsten Moabiterstädte in dem National-Unglück und Jammer mit einbegriffen sind, und auch selbst die wehrhaften und sonst kampflustigen Männer allen Kriegsmuth verlieren und vor Schmerz laut schreien. — חֶשְׁבּוֹן muss ursprünglich eine moabitischammonitische Stadt gewesen sein, so wie Jerusalem eine judäischbenjaminitische (vrgl. Richt. 11, 13.), als aber die Amoriter sich eindrängten, wurde sie ein Hauptsitz derselben (Richt. 11, 19.), bis die Israeliten sie mit diesem ganzen Landstrich einnahmen (4 Mos. 21, 25.

Darob die Wehrhaften Moabs aufkreischen,
Seine Seele betrübt ist ihm.

26.), und sie nun eine rubenitschgaditische Stadt wurde (Jos. 13, 17. 21, 37. 1 Chron. 6, 81.). Nach Abführung der Rubeniten und Gaditen durch Tiglat-Pilesar wurde sie wiederum eine moabitischammonitische Stadt, und erscheint daher sowohl in einem Orakel gegen Ammon (Jer. 49, 3.), als auch hier und C. 16, 9. auch Jer. 48, 2. 45. in einem Orakel gegen Moab. Jetzt sind nur noch Ruinen davon vorhanden unter dem Namen *Hüsban* und haben in ihrer Nähe auch noch einen ummauerten Teich, der noch einer von den beiden sein dürfte, mit welchen Hohesl. 7, 4. die schönsten Mädchenaugen verglichen werden. Ebenso ist auch אֶלְעָלֵה nur noch als ein Trümmerhaufe mit seinem Namen vorhanden und liegt nördlich von Hesbon, eine römische Meile nach *Eusebius* davon entfernt. — יַהַץ unterscheidet *Hitzig* vollkommen richtig von יַהְצָה, als einer andern Stadt, so dass der hier und Jer. 48, 34. vorkommende Ort יַהַץ nach *Hieron.* (*mari mortuo imminet, ubi est terminus Moabitarum*) westlich von Hesbon gelegen hat, während יַהְצָה (Jer. 48, 21. Richt. 11, 20. 5 Mos. 2, 32. 4 Mos. 21, 23.) südöstlich von Hesbon nach der Wüste zu gelegen haben muss, da der König von Hesbon den aus dieser Wüste kommenden Israeliten sich hier entgegenstellte, und dieser Ort nach *Eusebius* zwischen Medaba und Δη-βοῦς (d. i. nach *Hieron.* Diblataim nach *Hitzig* Dibon) gezeigt wurde. — עַל־כֵּן, d. i. eig. עַל הֱיוֹת כֵּן = *quae cum ita sint*, muss sich immer auf das Vorhergehende beziehen, welches es als Grund des Folgenden angiebt, und kann daher nirgends *da* oder *weil* bedeuten, was *Gesen.* hier will, indem diese Worte das Folgende als Grund des Vorhergehenden angeben. Der Sinn ist demnach hier, dass der allgemeine Jammer und somit das allgemeine Unglück so gross ist, dass selbst die sonstigen Krieger und Helden von Schmerz und Verzweiflung ergriffen in das allgemeine Geschrei mit einstimmen. — חֲלֻצֵי מוֹאָב erklärt Jeremija

5\. Mein Herz schreit um Moab,
Dessen Flüchtlinge bis Zoar, der dritten Kuh;

(48, 41.) durch גִּבּוֹרֵי מ׳ *Helden Moabs*, die hier ebenso weinen und klagen wie die Helden Griechenlands beim Homer. Zeph. 1, 14. נַפְשׁוֹ und לוֹ ist hier collectivisch zu nehmen, so dass es gleichbedeutend mit נַפְשֵׁיהֶם und לָהֶם steht. —

V. 5. Ja selbst der Prophet wird von diesem so grossen Schmerz, Jammer und Geschrei ergriffen, so dass er die Verschuldung Moabs, welche ihn zu dieser Weissagung veranlasst hatte, vergisst und seine Phantasie ihn zur Theilnahme an dem so grossen Unglücke fortreisst. Natürlich ist dieses hier nur eine rhetorische Form, die öfter im Jesaja vorkommt (C. 16, 11. 21, 3. 4. 22, 5.), auch bei andern Propheten sich bisweilen vorfindet (Micha 1, 8. Jer. 23, 9.), und den allerhöchsten Grad des Elends und Jammers bezeichnen soll; aber diese rhetorische Form ist nicht ohne Wahrheit, indem jeder sittliche Mensch bei aller Verschuldung des die Strafe Leidenden und bei aller Nothwendigkeit der Strafe um des Rechtes und der Gerechtigkeit willen, sich doch nicht des Mitgefühls mit dem Unglück des immerhin gerechter Weise Leidenden erwehren kann, besonders wenn der Leidende es selber fühlt und sein Vergehen bereut. — Das לְ vor מוֹאָב ist hier *wegen*, in welcher Bedeutung es auch sonst noch vorkommt z. B. C. 36, 9. 60, 9. Jetzt geht der Prophet zu den Flüchtlingen über und schildert sie auf ihrem Wege nach Süden, denn צוֹעַר ist hier die *kleine* Stadt an der Südspitze des todten Meeres 1 Mos. 19, 22. 30. vgl. 20.: מִצְעָר *die Kleinheit*, was hier durch עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה, *die dritte Kuh*, nemlich der Grösse nach d. i. die kleine, unansehnliche Kuh ausgedrückt ist, so dass den Gegensatz bildet עֶגְלָה יְפֵה־פִיָּה, *eine sehr schöne Kuh*, von Aegypten gesagt (Jer. 46, 20.), wie denn überhaupt einzelne Städte und ganze Staaten, einzelne Stämme und ganze Völker sehr oft

Denn der Aufgang von Luchit,
Mit Weinen geht man ihn hinauf;

unter dem Bilde von Thieren vorgestellt werden z. B. Jer. 50, 11. Hos. 4, 16. Mal. 3, 20. Ps. 68, 31. 1 Mos. 49, 9. 14. 17. 21. 27. Jes. 27, 1. *Maurer* verwirft diese Erklärung, wie sie schon *Hitzig* giebt, und will unter ע' ש' einen besondern, von Zoar nicht weit entfernten Ort verstehen, der das *dritte* Eglat vielleicht mit Rücksicht auf zwei andere Städte dieses Namens genannt sei. — מַעֲלֵה הַלּוּחִית ist *Nom. abs.*, daher das folgende בוֹ, *auf ihm*. *Luchit* selber war eine Stadt, die nach *Euseb.* und *Hieron.* zwischen *Areopolis* d. i. Ar-Moab und Zoar lag, also zu den südlichen Städten von Moab gehörte. Für בוֹ steht Jer. 48, 4. בֶּכִי, was aber wohl, obgleich כִּי noch folgt, nur durch ein Missverständniss aus בוֹ כִּי entstanden ist, und von den LXX. für das chaldäische *Pron.* mit der *Präp.* בְּכִי *Syr.* ܒܟܝ *in te*, *ad te* genommen wurde. Die Partikel כִּי ist wiederholt, da beide Sätze den ersten gleich sehr begründen und die Wirklichkeit der Flucht bis Zoar gleichmässig verbürgen. Für דֶּרֶךְ חֹרֹנַיִם hat Jeremija (48, 5.) בְּמוֹרַד ח' als Gegensatz zu מַעֲלֵה הַלּוּחִית, da der Weg bei Horonaim von der Höhe hinabführte. — שֶׁבֶר, von שָׁבַר *frangit*, *confringit*, ist *Zertrümmerung*, *Zermalmung*, *Untergang*, *Verderben*, und זַעֲקַת-שֶׁבֶר ein Geschrei darüber und dabei. Ueber יְעֹעֵרוּ s. *Gesen.* Lehrg. S. 255. 406. und *Ewald* Kr. Gr. S. 479. Es kommt von עוּר und steht nach Letzterem für יְעַרְעֲרוּ, wie כּוֹכָב der Stern für כַּבְכַּב, allein dieses scheint hier darum nicht richtig zu sein, weil עַרְעָר und הִתְעַרְעַר wirklich vorkommen z. B. Jerem. 51, 58., während dies bei כַּבְכַּב nicht der Fall ist. —

Mit diesem Verse ist die Schilderung des Zustandes von Moab, oder das Gemälde, welches der Prophet von dem bevorstehenden Schicksale Moabs mit dichterischer Phantasie entworfen hat, zu Ende, und er geht jetzt im zweiten Theile V. 6—9. zur Motivirung dieses allgemeinen Jammers und

Denn der Weg von Horonaim —,
Ein Geschrei des Untergangs erheben sie
(auf ihm).

dieser Flucht der Moabiter über. Doch kann ich nicht umhin, auch hier wiederum auf das Jesajanische in diesem Gemälde aufmerksam zu machen. Denn wir werden durch diese Darstellung nicht bloss ganz im Allgemeinen an die Schilderung in C. 10, 28—32. erinnert, sondern auch einzelne Züge scheinen sich hier zu wiederholen, nur etwas modificirt. *Zuerst* ist die ganze Anlage und Disposition fast dieselbe. Wie dort der Feind V. 28. unmittelbar an der Nordgrenze erscheint und wie im Fluge vordringt, so erscheint hier V. 1. der Feind unmittelbar im Herzen von Moab und nimmt beide Hauptorte Moabs wie in einem Nu ein. Wie dort V. 29—31. die Wirkung der Annäherung des Feindes auf die Einwohner geschildert wird, so hier V. 2—5. derselbe Schrecken, dieselbe Flucht, derselbe Jammer. *Sodann* findet hier, wie dort, eine ähnliche Vertheilung der einzelnen Prädicatsbestimmungen an besondere Subjecte Statt, obgleich diese Prädicate dem Sinne nach *allen* Subjecten gleichmässig zukommen. Wie dort die eine Stadt erschrickt, die andere flieht, die dritte schreit u. s. w., obschon Schrecken, Flucht, Geschrei u. s. w. bei ihnen allen gleichmässig zu denken ist, so steigt hier Dibon zu den Götzentempeln, Nebo und Medeba dagegen heult bloss, obgleich nach C. 16, 12. das Erste ganz allgemein zu verstehen ist, und Weinen und die Klage durch die Natur zu enge verbunden ist, um sie mehr als bloss rhetorisch trennen zu können. Daher ist auch in V. 5. hier das Erheben des Geschrei's über das Verderben ebenso zu dem Weinen beim Hinaufgehen nach Luchit, wie dieses zu jenem beim Hinabgehen von Horonaim hinzuzudenken. Auch sind *den Worten nach* in V. 6. bloss die Wasser von Nimrim wüste und in V. 9. bloss die Wasser von Dimon voll Bluts, ohne dass diese prophetische Rhetorik eine gleiche Beschränkung auch dem Gedanken, der Anschauung auferlegen will, wie denn auch nur um der Man-

6. Denn die Wasser von Nimrim sind wüste,
Denn verdorrt ist das Gras,
Geschwunden das Kraut,
Dahin ist das Grün.

nigfaltigkeit der Darstellung willen die Schilderung des Jammers der Einwohner an Städtenamen geknüpft ist, die Schilderung der Wuth des Feindes mit Hülfe der Gewässer geschieht. In C. 10, 28—32. war eine solche Partition nicht möglich, daher wurde das Verhalten des Feindes bei den nördlichen Ortschaften, das Benehmen der Einwohner bei den südlichen geschildert. *Endlich* aber findet sich auch hier jener rhetorische Zug Jesaja's vor, dass er die Grösse und Heftigkeit des Angst- und Jammergeschreis durch das Erschallen desselben bis zu einer andern Stadt angiebt, wie hier V. 4. und dort V. 30., wo er dieses rhetorische Kunstmittel, die Intensivität durch eine Extensivität zu veranschaulichen, noch so poetisch gestaltet, dass er dieses fernher erschallende Geschrei von ein paar andern Städten vernehmen und es wie in einem Wechselgesange erwiedern lässt. Alles dieses wohl erwogen, dürfte der Glaube an die Authentie unseres Orakels nur noch mehr gerechtfertigt erscheinen. —

V. 6. Mit diesem Verse beginnt die Angabe des Grundes, warum Schrecken, Flucht und Jammergeschrei in ganz Moabitis herrscht. Dieser Grund ist 1) die grosse Verwüstung des Feindes und 2) seine Mordlust. Diese Beiden werden geschildert vermittelst der dazu geeigneten Flüsse, aber man würde den Sinn des Propheten ganz missverstehen, wenn man das Feuer und Schwert des Feindes nur an den Gewässern von Nimrim und Dimon wüthend sich denken wollte, als sollten die Städte, wie Hesbon, Eleale, Nebo, Medaba, davon ganz verschont bleiben. — נִמְרִים oder בֵּית נִמְרָה, נִמְרָה (4 Mos. 32, 3. 36. Jos. 13, 27.) liegt so weit nördlich von allen bisher genannten Ortschaften, dass es der Hauptstadt der Ammoniter, Rabbath Ammon, ganz nahe gelegen haben

7. Darum schafften sie Ueberfluss und ihr Aufbewahrtes,
Ueber den Weiden-Bach bringen sie sie.

muss, woraus man sehen kann, dass die Verheerung des Feindes im ammonitischen Gebiet ihren Anfang nimmt und somit die Ammoniter unter מוֹאָב wesentlich mit einbegriffen sein müssen, wie es ja auch zum Theil in der Natur der Sache liegt und durch die Geschichte bestätigt wird, da nach *Josephus* (*Antiq.* 10, 9. 7.) beide Völkerschaften zusammen von Nebucadnezar unterjocht wurden. Für מְשַׁמּוֹת hat Jeremija לִמְשַׁמּוֹת, sie werden *zu* Wüsteneien, indem nemlich die Feinde die Quellen verschütten (2 Kön. 3, 19. 25.), worauf die Vegetation erstirbt. Das doppelte כִּי ist nicht „abhängig von: mein Herz klagt um Moab," sondern bezeichnet den Grund des so grossen Jammers im ganzen Lande und der Flucht nach Süden. —

V. 7. Die Darstellung der Landesverheerung durch den Feind bei der sonstigen Ergiebigkeit des Bodens veranlasst den Propheten, diese Verheerung in eine solche Beziehung zu den vorhandenen Vorräthen der Moabiter zu bringen, als ob dieselben, gleichsam eine solche Verheerung schon selber ahnend, eben nur um derselben willen sich vorgesehen hätten und nun ihr Erübrigtes (vrgl. Jer. 41, 8.) zu retten und in Sicherheit zu bringen suchten. יִתְרָה steht gegenüber dem nöthigen Bedarf, und ist somit das, was man als Ueberfluss erübrigt. Vergl. יֶתֶר Ps. 17, 14. Dieser erübrigte Ueberfluss, sorgfältig aufbewahrt, ist die פְּקֻדָּה eig. *Fürsorge*, dann das, dem die Fürsorge gewidmet ist, der besorgte Vorrath, und so ist es hier als *abstr. pro concr.* zu nehmen. Noch jetzt wird in dieser Gegend nach *Seetzen* das Getraide oft zehn Jahre lang in Höhlen aufbewahrt. Wenn *Hitz.* übrigens פְּקֻדָּה hier schlechtweg durch *Vorrath* übersetzt, als stände hier wie C. 10, 13. עֲתִידָה, und er hinterher darin eine Sprachverschiedenheit finden will, welche die Authentie dieses Orakels zweifelhaft machen soll, so ist die-

8. **Denn es umgiebt das Geschrei die Grenze Moabs**
Bis Eglaim (schallt) sein Geheul,
Bis Beer Elim sein Geheul.

ses ein Verfahren, das auf blossem Schein beruht; denn פְּקֻדָּה ist auch hier seiner Grundbedeutung nach von עֲתִידָה eben so sehr verschieden, wie mit der Bedeutung in C. 10, 3. identisch. Es bezeichnet nemlich zunächst die sorgsame Aufmerksamkeit, welche man einem Gegenstande oder einer Person besonders zuwendet. Sodann aber kann es wie alle *Nomina* dieser Art auch als ein *abstr. pro concr.* stehen, so dass es nun den Gegenstand selber bedeutet, dem man eine sorgsame Aufmerksamkeit widmet. Dergleichen Gegenstände kann es unzählige geben und dieselben von der verschiedensten Art sein. Hieraus erklärt es sich hinlänglich, wie Jes. hier die sorgsam aufbewahrten Güter und Vorräthe der Moabiter ebenso nennen konnte, wie C. 10, 3. den von Jehova sorgsam aufbewahrten Lohn, die von ihm nie aus den Augen gelassene Ahndung, wenn gleich ein gänzliches Vernachlässigen der Grundbedeutung und des eigenthümlichen Gebrauchs solcher *Nomina abstracta* es sehr leicht als eine grosse Sprachverschiedenheit darstellen kann, wenn ein solches Wort in so verschiedenen Bedeutungen gebraucht ist. — Der נַחַל הָעֲרָבִים, *Bach der Weiden* oder *der Araber* ergiesst sich unfern Zoar's in das Südende des todten Meeres und macht die natürliche Grenze zwischen Moabitis und Idumäa. *Hitzig* nimmt עֲרָבִים als stehend für עֲרָבָה und übersetzt *Bach der Ebene*; doch diese Bezeichnung ist offenbar zu allgemein und unbestimmt, und daher würde man, wenn עֲרָבִים wirklich für עֲרָבָה stände, zu übersetzen haben: *Bach Arabiens*, wie נַחַל מִצְרַיִם *Bach Aegyptens* (4 Mos. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. u. s. w.), so dass dann נ׳ עֲרָבִים *Bach der Araber* wirklich dasselbe besagte.

V. 8. Der Grund davon, dass die Moabiter den heimathlosen Boden verlassen und sich über den südlichen Grenz-

9. **Denn die Wasser von Dimon sind voll Blut,**
Denn ich bringe über Dimon noch mehr:
Den Entronnenen Moabs einen Löwen,
Und den Uebriggebliebenen des Landes.

strom flüchten müssen, ist der, dass der Feind ganz Moabitis überschwemmt hat, wofür hier als Folge für die Ursache der allgemeine Jammer gesetzt ist. Denn von Norden kommt der Feind, im Westen ist das todte Meer und im Osten die Wüste, also bleibt nur noch die Flucht nach Süden und nach Idumäa als einziges Rettungsmittel übrig. — הִקִּיף steht hier ähnlich wie sonst הִסְבִּיר, so dass nicht der Sinn ist, als ob von Aussen die Grenzen Moabs mit Geschrei umgeben sind, sondern in Moab selbst ist das Geschrei, und sein ganzes Gebiet, גְּבוּל, ist ihm hingegeben. — אֶגְלַיִם ist ohne Zweifel einerlei mit עֵין עֶגְלַיִם (Ezech. 47, 10.) einem moabitischen Grenzorte, der aber schon auf judäischem Gebiete lag unfern der Südspitze des todten Meeres. — בְּאֵר אֵלִים dagegen lag nordöstlich von Moabitis, da die Lage dieser Ortschaft unzweifelhaft identisch ist mit der Lage des Brunnens, בְּאֵר, den bei der Lagerstätte der Israeliten im Osten von Moab nach 4 Mos. 21, 16—18. שָׂרִים und נְדִיבֵי עָם *Fürsten* und *Edle des Volks*, die hier אֵלִים *Helden* genannt werden, gegraben hatten. Also von der südwestlichen bis zur nordöstlichen Grenze des eigentlichen Moabitis ist *ein* Klagegeheul, was durch die Verbindung eines und desselben *Nomens* יִלְלָתָהּ, *ululatus eius*, mit beiden Ortsbestimmungen nachdrücklich hervorgehoben ist.

V. 9. Durch den vorigen Vers war der Prophet auf den Gegenstand des ersten Abschnitts V. 2—5. zurückgekommen, und so führt er parallel mit V. 6. den andern des Jammers und der Flucht von Moab an. Unter dem Wasser von דִּימוֹן = דִּיבוֹן ist ohne Zweifel der Arnon, der Hauptfluss im Moabiterlande, verstanden, da Dibon unfern desselben lag. Ebenso steht Richt. 5, 19.: מֵי מְגִדּוֹ *das Wasser von Megiddo* für den Kischon. — נוֹסָפוֹת *Vulg.*: *additamenta* d. i.

C. 16, 1. Schickt des Landes-Herrn Lämmer von
Sela her durch die Wüste
Zum Berg der Tochter Zion.

noch mehr des Unglücks und Jammers durch einen neuen Feind. Es wird aber dieses Noch-mehr in dem unmittelbar Folgenden sogleich ausdrücklich angegeben. Unter dem Löwen, אַרְיֵה, zu dem aus אָשִׁית ein passendes Verbum, etwa אֲשַׁלַּח, *mittam*, herauszunehmen ist, verstehen *Hitzig* und *Maurer* im Allgemeinen ganz richtig *Juda* (vergl. 1 Mos. 49, 9.), aber *Gesenius* ebenso richtig einen feindlichen Helden (vrgl. 2 Sam. 23, 20. Jer. 4, 7.), indem der Prophet voll froher Hoffnung beim Regierungsantritt Hiskia's diesen divinatorisch einen Löwen, wie oben (C. 14, 29.) einen Basilisken, nennt und ihn auch gleich darauf als den Landes-Herrn bezeichnet. Dieser Löwe also kommt über die, welche dem Feinde von Norden her noch entronnen sind, und über das, was derselbe noch übrig gelassen hat, so dass der König von Juda das Werk des auswärtigen Feindes hier ebenso vollendet, wie im vorigen Orakel C. 14, 30.

V. 1. Hier beginnt eigentlich nur der dritte Abschnitt dieses Orakels, der bis V. 6. geht, durch den vorhergehenden Vers hinlänglich vorbereitet wurde und das Verhältniss Juda's und seines Königs zu Moab schildert; aber der Prophet beginnt hier gewisser Maassen ein ganz neues Orakel gegen Moab, indem er nicht nur das Unglück Moabs und sein Mitgefühl V. 7—11. ebenso wie in 15, 1—5. nur mit andern Worten und in andern Bildern schildert, sondern sich auch gleich von Anfange an so stellt, dass man deutlich sieht, wie er alles bisher Gesagte bei Seite setzt, indem er die Moabiter auffordert, den Lämmertribut an den König von Juda zu entrichten, woraus man sieht, dass er sie sich hier als in dem ungestörten Besitz ihrer Weiden und Heerden denken muss. Diese Aufforderung muss hier auch schon darum als ein neuer Anfang betrachtet werden, weil dieselbe, nachdem der König von Juda über die פְּלֵיטַת מוֹאָב her-

2. Aber es wird geschehn:
Wie ein schweifender Vogel, ein verscheuchtes
Nest,

gefallen ist, keinen rechten Sinn hat. Eine solche Aufforderung zur Unterwerfung geschieht immer zu *Anfange*, immer *vor* dem Kriege, nie erst am *Ende*, nie erst *nach* dem Kampfe. Dass der Prophet in שִׁלְחוּ, *mittite*, redet, geht schon aus dem vorhergehenden אָשִׁית, welches der Prophet als Stellvertreter Jehova's oder in seinem Namen sagt (vergl. Jer. 1, 10.), hinlänglich hervor. Unter dem מוֹשֵׁל אֶרֶץ ist der König von Juda, *Hiskia*, der so eben den Thron Davids eingenommen hatte, verstanden, so dass er auch hier als ein zweiter David, der ganz in die Stelle des ersten getreten sei, dargestellt wird. Denn David war wirklich der Landesherr der Moabiter, da er sie sich unterwarf und sie ihm als seine Knechte Geschenke brachten (2 Sam. 8, 2. 1 Chron. 19, 2.). Diese Geschenke, welche als Tribut dargebracht wurden, müssen nach dieser Stelle und nach 2 Kön. 3, 4. vorzugsweise in Lämmern bestanden haben. — סֶלַע, *Fels*, griech. *Πέτρα*, war eine Felsenstadt in Idumäa und noch später eine so bedeutsame Stadt, dass dieser ganze Landstrich nach ihr das peträische Arabien genannt wurde, was man in „steinigtes Arabien" übertrug und auf den *Boden* des alten Idumäa bezog, so dass man dasselbe irriger Weise für ein ursprünglich unfruchtbares Land hielt. Vrgl. m. Comm. z. Obad. S. 7—10. Dieses in Idumäa gelegene *Sela* oder *Petra*, das nach *Diodor* (XIX, 108.) 300 Stadien vom todten Meere, nach *Strabo* (XVI, 4. 21.) 3 bis 4 Tagereisen von Jericho, also etwa 1½ Tagereise südlich vom todten Meere entfernt lag, erscheint hier als eine moabitische Stadt, so dass sich die Moabiter während eines frühern Krieges (vrgl. Amos 2, 1—3. und 2 Kön. 3, 26. 27.) über diesen Theil von Idumäa müssen ausgebreitet haben, wenn nicht etwa durch מִסֶּלַע מִדְבָּרָה nur im Allgemeinen die Richtung *von Süden her* bezeichnet sein soll. S. unten zu C. 21, 11.

Werden sein die Töchter von Moab, die Furthen des Arnon.

V. 2. Hier ist der Uebergang eben so schroff, wie im vorigen Orakel von V. 31 zu 32., so dass auch hier etwas zwischen V. 1 und 2. ergänzt werden muss. Dieses ist die gedachte Verweigerung dessen von Seiten der Moabiter, was der Prophet von ihnen in V. 1. forderte, worauf er ihnen ein solches Schicksal in diesem V. verheisst, dass sie sich noch selbst an Jerusalem, bittend um Schutz und Aufnahme, wenden werden (V. 3—5.), aber dann keine Gewährung ihrer Bitte zu erwarten haben (V. 6.), so dass sie dem jammervollsten Untergange anheimfallen (V. 7—11.), indem Moab alsdann selbst keine göttliche Hülfe sich mehr erbitten kann (V. 12.). Das *Vav* in וְהָיָה bezieht sich auf das Ausgelassene, das am leichtesten durch תְּמָאֲנוּ וּמְרִיתֶם, *ihr weigert euch und seid rebellisch* (Cap. 1, 20.), ergänzt wird. Das weibliche Geschlecht erscheint öfter als Repräsentant des ganzen Volkes, was bei besondern Glücks- oder Unglücksfällen des Staates und der Nation um so natürlicher war, je gewöhnlicher dieselben als ein Frauenbild vorgestellt wurden. So wird Nah. 3, 4—6. *Niniveh* als eine Buhlerin dargestellt, und sein Sturz als die Beschimpfung einer solchen Person. Ebenso wird Tyrus Jes. 23, 12. 16. als eine geschändete Jungfrau, als eine vergessene Buhlerin dargestellt. Vergl. Jes. 47, 1—8. 50, 1. 66, 8—11. Ezech. 23, 2—22. Hos. 2, 2. Auch war das weibliche Geschlecht im Alterthume bei dem Gewinne oder Verluste einer Schlacht, bei der Eroberung einer Stadt und dergl. so betheiligt, dass unter Umständen gerade die Frauen und Jungfrauen hervorgehoben werden. Wie also Richt. 4, 6. die Debora den Freiheitskampf der Israeliten mit Jabin und Sisera veranlasste, wie 1 Sam. 18, 6. 7. die Frauen Israels singend und spielend dem siegreichen Saul entgegen gehn (vrgl. Ps. 48, 12. 68, 26.), so lässt Jes. hier (vrgl. 4 Mos. 21, 29.) die Töchter Moabs als verscheuchte Vögel erscheinen, welche für die Ihrigen sich bei einem andern Indivi-

3. Schaffe Rath, gieb die Entscheidung,
Biete dar wie die Nacht deinen Schatten am hohen Mittag.
Verbirg die Vertriebenen,
Den Flüchtling verrathe nicht.

duum ihres Geschlechts, der Tochter Zion, um Schutz und Beistand bittend verwenden. Vrgl. Ezech. 30, 18. Wie die בְּנוֹת מוֹאָב als עוֹף־נוֹדֵד bezeichnet werden, so sind die Worte קֵן־מְשֻׁלָּח auf die מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן zu beziehen, so dass die Töchter Moabs gewisser Maassen als Wasservögel erscheinen. Die Furthen des Arnon mit *Ewald* (Kr. Gr. S. 586. Anm. 9.) geradezu für die Anwohner des Arnon zu nehmen, scheint weniger passend zu sein. Das לְ vor אַרְנוֹן bezeichnet mit Ergänzung des ausgelassenen אֲשֶׁר das Verhältniss des *Genitiv*. *Gesen.* Lehrg. §. 174.

V. 3. Hier beginnen die Worte der bittenden Moabitinnen, die hier ähnlich zu der Tochter Zion reden, wie die Ruth, die auch eine Moabitin war, zur Naemi und zum Boas (Ruth, 1, 16. 2, 13. 3, 9.). Zu Anfange des Verses ist לֵאמֹר zu ergänzen, welches Verbum Jes. öfter auslässt C. 3, 6. 8, 19. 18, 2. 22, 13. 15. 28, 9. Das K'ri ist hier dem K'tib ohne Weiteres vorzuziehn, wie der Fortgang der Rede zur Genüge zeigt. — פְּלִילָה von פָּלַל *scheiden, entscheiden*, ist hier weder „Gerechtigkeit" noch „Einschreitung," sondern *Entscheidung*, die hier eine Entscheidung über Leben oder Tod ist. — צֵל, *Schatten*, kommt öfter als ein Bild der Vergänglichkeit, Nichtigkeit vor (Hiob 8, 9. 17, 7. Ps. 102, 12.), wird aber von Jes. wiederholentlich nur als ein Bild des Obdaches, des Schutzes und der Erquickung gebraucht. C. 4, 6. (25, 4.) 30, 2. 3. 32, 2. — בְּתוֹךְ צָהֳרַיִם eig. *in der Mitte des Mittags* d. i. wenn die Sonne culminirt. Daher der Dual צָהֳרַיִם, indem der Mittag gleichsam aus zwei Hälften besteht, aus der Zeit unmittelbar *vor*, und aus derselben unmittelbar *nach* der Culmina-

4. Es mögen weilen bei dir meine Vertriebenen Moabs,
Sei ihnen ein Versteck vor dem Verwüster,
Denn es wird enden die Drangsal, hört auf die Verwüstung,
Es werden schwinden die Zertreter aus dem Lande.

tion der Sonne im Meridian eines Ortes. Der Mittag ist die Zeit der drückendsten Hitze in der heissen Jahreszeit, namentlich im Morgenlande, und steht daher hier als Bild einer grossen Noth und Bedrängniss, die durch das hinzugefügte בְּתוֹךְ bis zu dem höchsten Grade gesteigert ist. Diesen Worten der Moabitinnen zu Jerusalem entsprechen vollkommen die Worte der Ruth zu Boas: Breite deine Flügel über deine Magd. —

V. 4. Vor מוֹאָב ist נִדְּחֵי ebenso aus dem vorhergehenden נִדָּחַי, *meine Vertriebenen*, zu ergänzen, wie z. B. Hohesl. 1, 15. עֵינֵי aus עֵינַיִךְ vor dem unmittelbar folgenden יוֹנִים *Tauben*, denn wie es dort vollständig heissen würde: deine Augen sind Tauben-Augen, so würde es hier vollständig heissen, meine Vertriebenen, die Vertriebenen Moabs. *Gesen.* Lehrg. S. 852. Daher erscheint *Hitzigs* Verbesserung des masorethischen Textes auch dieses Mal zum Wenigsten ganz überflüssig, indem er trotz des kleinen Sakeph, durch welchen die Masorethen vor der unmittelbaren Verbindung beider Worte ausdrücklich gewarnt haben und keineswegs schon mit diesem Verse die Antwort Juda's beginnen lassen, nach dem Vorgange der oft so leichtfertigen LXX, des oft zu freien Chaldäers und des nicht immer ganz sorgsamen Syrers נִדְּחֵי־מוֹאָב, *die Vertriebenen Moabs*, lesen will. 1 Mos. 49, 26. Dagegen ist unzweifelhaft das *Vav* von הוֹרַי in ein *Resch* zu verwandeln und nach 5 Mos. 33, 15. הַרְרֵי zu lesen. Das כִּי giebt hier den doppelten Grund an, warum Jerusalem die Moabiter aufnehmen soll, nemlich 1) weil der Feind das

5. Und befestigt wird der Thron durch Gnade,
Und er sitzt auf ihm in Wahrheit in dem Zelte Davids,
Ein Richter, sowohl beflissen des Rechts,
Als kundig der Gerechtigkeit.

moabitische Land bald verlassen werde (vergl. C. 29, 20.) und dann die Moabiter in ihr Land zurückkehren können, und 2) weil, wie

V. 5. besagt, durch solche gütige Aufnahme der Moabiter die Herrschaft des Königs von Jerusalem nur noch an Festigkeit gewinnt und er dadurch zugleich ein *würdiger* Nachfolger Davids ist, indem er, was recht und billig ist, erkennt und thut. Diese Worte der Moabitinnen haben ihre Realparallelen in Stellen, wie 2 Sam. 7, 12. 13. 1 Kön. 9, 5. 1 Chron. 18, 14. 23, 10. Was aber Ps. 89, 15. vom Throne Jehova's ausgesagt wird, das wird hier vom Throne des Königs zu Jerusalem prädicirt, so dass auch schon dieserhalb den messianischen Charakter dieser Worte Niemand verkennen kann. Hierzu kommt noch die offenbare Verwandtschaft mit C. 11, 4. 5. und die Bedeutung dieser Worte, welche sie erst dann erhalten, wenn zur Zeit ihrer Veröffentlichung gerade ein junger davidischer Fürst den Thron seiner Väter eingenommen hatte, wie denn diese Weissagung in die erste Zeit der Regierung Hiskias nothwendig fällt, so dass Jes. bei diesen Worten, die er hier in den Mund der bittenden Moabitinnen legt, wohl einige Rücksicht auf Hiskia genommen haben muss. — אֱמֶת, *Wahrheit*, ist hier die sittliche Wahrheit in *concreto* und somit die persönliche Würdigkeit des Fürsten, oder auch die Wahrheit, welche gegeben ist in der vollendeten Uebereinstimmung des Aeussern mit dem Innern, so dass es hiernach ein innerer Widerstreit, eine Lüge ist, wenn eine des Thrones unwürdige Persönlichkeit denselben dennoch inne hat. Mit dem Begriff der Würdigkeit ist hier aber auch zugleich der Begriff der „*Dauerhaftigkeit*," der innern Festigkeit gege-

6\. Wir haben vernommen den Hochmuth Moabs,
Sehr hochmüthig sei es,
Seine Hoffart und seinen Uebermuth
Den Unbestand seiner scheinbaren Worte.

ben und wird daher in dem הוּכַן, *firmatus*, *stabilitus est*, gleich zu Anfange dieses Verses hervorgehoben. — שָׁפַט mit den folgenden vier Worten enthält die weitere Erklärung und nähere Bestimmung von בֶּאֱמֶת, so dass die אֱמֶת hier ein dreifaches Moment, nemlich ausser der *Gnade*, חֶסֶד, auch noch das Recht und die Gerechtigkeit, מִשְׁפָּט וְצֶדֶק, in sich begreift. Die Wortstellung von דֹּרֵשׁ מִשְׁפָּט וּמְהִיר צֶדֶק hat bloss in dem dadurch bezweckten Parallelismus ihren Grund, denn dem Gedanken nach sind zuerst die beiden Verbalbegriffe und darauf auch die davon abhängigen Nominalbegriffe mit einander zu verbinden, indem der eigentliche Sinn ist: als ein Richter, der des Rechts und der Gerechtigkeit beflissen und auch kundig ist. Wie aber zu הוּכַן auch noch בֶּאֱמֶת zu ergänzen ist, so ist hier zu מִשְׁפָּט und צֶדֶק auch noch חֶסֶד zu suppliren; denn der Gedanke ist nicht, dass schon durch blosse Gnade, durch blosses Wohlwollen ein Thron befestigt werde, jede Rechtsverletzung aber und jede Ungerechtigkeit gar nichts hierbei zu bedeuten habe, noch auch, dass Recht und Gerechtigkeit schon ganz allein auch ohne alles Wohlwollen dem Fürsten die volle Würdigkeit verleihe, sondern wie in und mit der Würdigkeit des Fürsten die Festigkeit des Throns gegeben ist, so ist hier auch der Begriff von חֶסֶד nicht von dem מִשְׁפָּט und der צֶדֶק irgendwie zu trennen. — Obschon Jes. unter dem כִּסֵּא einen ganz bestimmten Thron und als Subject zu יָשַׁב eine ganz bestimmte Persönlichkeit zunächst verstanden hat, so drückt er sich doch mit Fleiss so unbestimmt aus, um dadurch diesen Gedanken zugleich in seiner allgemeinen Gültigkeit und Wahrheit darzustellen. —

7. **Darum muss Moab über Moab heulen,**
Sie alle müssen heulen,
Um die Trümmer Kir-Hareseth's müsst ihr seufzen,
Tiefbetrübt!

V. 6. 7. Auf diese Fürbitte der Moabitinnen und ihre Motivirung derselben wird jetzt von Seiten Zions geantwortet, ohne dass angegeben ist, wer da eigentlich antwortet im Namen Jerusalems. Es scheint der Prophet zu sein, wie in V. 1., obschon Jeremija sie zum Theil Jehova in den Mund legt, was auch eigentlich keine Abweichung ist. Die Bitte wird abgeschlagen, indem sofort angegeben wird, was daran hindert, sich mit den Moabitern freundlich und wohlwollend einzulassen. Für גֵּא steht Jer. 48, 29. und auch schon Jes. 2, 12. גֵּאֶה, die vollständige Form. Dass בַּדִּים nicht „*Lügen*" sind, zeigt schon V. 5., dessen Inhalt ein Jeder als wahr anerkennen muss. Ebenso wenig sind בַּדִּים ganz „leere Worte," die gar nichts besagen und ganz gehaltlos sind, sondern *scheinbare Worte*, die an und für sich wohl wahr und richtig sind, aber in der Beziehung, Anwendung, in der ganzen Art und Weise, in welcher man sich ihrer bedient, oder sonst irgend wie zugleich etwas Unwahres, Unrichtiges enthalten. So erkennt Hiskia (2 Kön. 19, 17.) die Worte des Assyrers als wahr und richtig an, dennoch aber waren dieselben nur בַּדִּים, da es nicht *seine* Kraft war, die solches that. Ebenso haben die Worte in V. 5. ihre volle Richtigkeit, aber für den Hochmüthigen hört die Gnade auf Gnade su sein, da er als sein Recht fordert, was doch nur Gnade ist. Für den Uebermüthigen hört das Recht auf Recht zu sein, denn seine Macht ist auch sein Recht und all *sein* Thun ist ihm Gerechtigkeit. Also ist bei ihm, wenn Thron und Würde soll behauptet werden, nur eiserne Strenge wohl angebracht, daher es auch Ps. 2, 9. vom Messias ausdrücklich heisst: תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל, *du wirst sie zerschlagen mit einem eisernen*

8. Denn die Gefilde Hesbons sind verwelket,
Der Weinstock Sibma's;
Der Völker Gebieter berauschten seine Reben,
Bis Jaeser reichten sie, irrten (bis in die) Wüste,
Seine Ranken breiteten sich aus,
Ueberschritten das Meer.

Scepter. Dieses ist auch hier hinzu zu denken (vergl. C. 15, 9.), und nöthigt so Moab zur heftigsten Wehklage über seinen Untergang. — קִיר חֲרֶשֶׂת oder קִיר חֶרֶשׂ V. 11. ist identisch mit קִיר־מוֹאָב C. 15, 1. — אַךְ *nur, nichts als, lauter* z. B. 5 Mos. 16, 15. וְהָיִיתָ אַךְ שָׂמֵחַ und sollst *nur* fröhlich d. h. *nichts als* fröhlich oder *lauter* Freude und Fröhlichkeit sein.

V. 8. Die noch genauere Motivirung der Klage veranlasst eine noch weitere Ausführung der Schilderung der bevorstehenden Verödung und Verwüstung des Moabiterlandes. שִׂבְמָה kommt 4 Mos. 32, 38. mit נְבוֹ (C. 15, 2.) verbunden vor und lag nach *Hieronymus* kaum 500 Schritte von Hesbon entfernt. — בַּעֲלֵי גוֹיִם, *Herrn der Völker*, versteht *Gesenius* von den Assyrern, „sofern sie zur Zeit ihrer Oberherrschaft die Völker (Vorderasiens) beherrschten," und fasst sie als das Subject zu הָלְמוּ *contundunt*, so dass er übersetzt: *dem Weinstock Sibma's zerschlugen die Herrscher der Völker seine edlen Reben*. Da indessen das *Verb*. הָלַם bei Jes. auch noch C. 28, 1. vom *Berauschen* vorkommt, so nahmen schon *Cocceius*, *Vitringa* das erst folgende שְׂרוּקֶּיהָ als das Subject des Satzes, und ihrem Beispiele sind auch *Maurer* und *Hitzig* gefolgt, so dass er übersetzt: *der Weinstock Sibma's* (ist verwelkt), *dessen edle Rebe Volksgebieter niederwarf*, indem „es zum Lobe des Weinstocks gehört, dass Könige sich in ihm berauschen, wozu man 1 Mos. 49, 20. und die Gewohnheit morgenländischer Herrscher, sich die edelsten

9. Darum weine ich, wie Jaeser weint, um den
Weinstock Sibma's,
Ich überströme dich mit meinen Thränen,
Hesbon und Eleale.
Denn in deine Obstlese und Erndte fällt der
Schlachtruf,

Producte aller Provinzen für ihre Tafel liefern zu lassen, verglichen werden kann." Dieser Erklärung schenkt auch *Gesen.* seine Aufmerksamkeit, und dieselbe ist auch zugleich dadurch von Wichtigkeit, dass dieser tropische Gebrauch von הָלַם nur noch C. 28, 1. vorkommt und so ein neues sprachliches Zeugniss für die Authentie dieser Weissagung liefert, das *Hitzig* ganz vergebens zu entkräften sucht. — יַעְזֵר, nach 4 Mos. 21, 32. zur Zeit der Ankunft Israels eine amoritische, zur Zeit dieses Orakels eine ammonitischmoabitische Stadt, lag nach *Eusebius* zehn römische Meilen von Philadelphia (d. i. Rabbat Ammon) westlich an einem Flusse, der sich in den Jordan ergiesst, 15 röm. Meilen von Hesbon. — תָּעָה, *irren, sich wohin verirren*, steht hier dichterisch von den Weinpflanzungen, welche das fruchtbare Weinland überschreitend dahin gerathen oder sich ausbreiten, wo sie umkommen müssen. — מִדְבָּר ist hier die *Wüste* im Osten vom Moabiterlande, sowie יָם das todte *Meer* im Westen desselben, so dass die reichen und üppigen Weinpflanzungen des Stammlandes der Ammoniter und Moabiter zwischen dem Jabbok und Arnon unter dem Bilde *eines* grossen, weit ausgebreiteten und üppig wuchernden Weinstocks (גֶּפֶן בּוֹקֵק Hos. 10, 1. und גֶּפֶן סֹרַחַת Ezech. 17, 6.), der seine Ranken nördlich bis Jaeser, östlich bis in die Wüste hinein und westlich bis über das todte Meer hinaus verbreitet, dichterisch dargestellt sind.

V. 9. Jetzt wieder eine Schilderung der Theilnahme und Mitempfindung des Propheten, die hier als eine recht innige und zarte erscheint — אֶבְכֶּה בִּבְכִי יַעְזֵר, *ich weine mit dem Weinen von Jaeser*, ich weine mit Jaesers Thrä-

10. **So dass entnommen ist Freud' und Frohlocken dem Fruchtgefild,**
Und in den Weinbergen nicht gejubelt, nicht gejauchzt wird,
Dem Erndteruf mach ich ein Ende.

nen. Jes. scheint hierbei auf das frühere Schicksal Jaesers Rücksicht zu nehmen, denn es wurde nach 4 Mos. 21, 32. mit seinen Töchterstädten von den Israeliten eingenommen, die Einwohner vertrieben, und die Stadt, wie aus 4 Mos. 32, 35. zu ersehen ist, zerstört. Es steht also der Ausdruck zur Bezeichnung eines sehr heftigen und bitterlichen Weinens, wie es ein solcher Untergang nothwendig mit sich bringt. — אֲרַיָּוֶךְ von der Steigerungsform רִיָּוָה, dessen zweiter Radical eigentlich ein *Vav* ist, das aber wegen des vorhergehenden Chirek in *Jod* verwandelt wurde; vrgl. קִיֵּם *Pi.* von קוּם, חִיֵּב *Pi.* von חוּב u. s. w. Die Grundbedeutung von רָוָה, *ubertim expletur*, ist hier um so intensiver ausgedrückt, als nicht nur der mittlere Radical verdoppelt, sondern auch zugleich der letzte wiederholt ist. Vrgl. צִמְּתֻתוּנִי Ps. 88, 17. Daher ist die Uebersetzung: „ich *benetze* dich mit meinen Thränen" viel zu schwach; vergl. Ps. 6, 7. — קַיִץ, *der Sommer*, ist vorzugsweise die Zeit der *Obsterndte* und kommt bei Jes. auch noch C. 28, 4. in dieser Bedeutung vor, während andere Propheten es für das Obst selbst gebrauchen (Jer. 40, 10. 12. Amos 8, 1.), so dass man auch hierin einen sprachlichen Wink in Beziehung auf die Authentie dieses Orakels finden kann. קָצִיר dagegen ist die *Getraideerndte*. Da diese nun schon am zweiten Ostertage oder am 16ten Nisan begann und mit dem Pfingstfeste beschlossen wurde, während die Obst- und Weinlese später fällt und erst um die Zeit des Laubhüttenfestes, das mit dem 15ten Tischri begann, ihrem Ende sich näherte, so findet hier ein eben solches Zurückgehen vom Spätern zum Frühern, von der entferntern Zeitbestimmung zur nähern statt, wie C. 7, 8., wenn wir שֵׁשׁ אוֹ חָמֵשׁ שָׁנָה, *sechs oder fünf*

11. Darum mein Inneres um Moab wie eine Cither rauschet,
Und mein Inwendigstes um Kir-Hares.

Jahre, lesen. Demnach könnte man auch in diesem Zurückgehen eine besondere Eigenthümlichkeit des Jes. erkennen, und darin sowohl eine neue Rechtfertigung jener Emendation in C. 7, 8., als auch hier ein neues Zeugniss für die Authentie dieses Orakels finden. Dem Jeremija scheint diese Eigenthümlichkeit des Jes. so lästig gewesen zu sein, dass er wohl nur dieserhalb בָּצִיר, *Weinlese*, für קָצִיר in Cap. 48, 32. gesagt haben dürfte. Verstand aber auch Jes. unter קָצִיר hier die Weinlese, so sehen wir, dass er den Einbruch des Feindes um dieselbe Jahreszeit erwartet, wie C. 32, 10. den Einbruch der Assyrer in Judäa. — הֵידָד ist hier der *Schlachtruf*, sowie im folgenden Verse der *Erndteruf*, denn הֵידַד bedeutet wie הֵרִיעַ, Hiph. von רוּעַ, ganz im Allgemeinen *laut rufen*, *laut schreien*, vor Freude, vor Kriegslust u. dergl. und erhält seine nähere Bestimmung erst durch den Zusammenhang. —

V. 10. Jetzt die Folge des in V. 9. zuletzt Gesagten. — הַכַּרְמֶל ist hier nicht der Berg unfern des Mittelmeeres, der dort nach Jos. 19, 26. die Südgrenze des Stammes Asser machte, sondern das *Nomen appellativum*. — יְרֹעַע ist *Pual*. von רָעַע, *zerbrechen* (Ps. 2, 9.), und dann *ausbrechen* in Geschrei, Jubel u. s. w. wie פָּצַח mit und ohne רִנָּה, *Jubelgeschrei*. — יִדְרֹךְ הַדֹּרֵךְ, *es tritt der Treter*, keltert der Kelterer, ist ein hebr. Idiotismus für: *man keltert*; vrgl. שָׁמַע הַשֹּׁמֵעַ, *man hört*, Ezech. 33, 4. 2 Sam. 17, 9. יִפֹּל הַנֹּפֵל, *Jemand fällt*, 5 Mos. 22, 8. u. s. w.

V. 11. Der hier und V. 9. ausgedrückte Schmerz Jes'.s zeigt, wie dieser Prophet die Natur und die unschuldigen Naturfreuden liebte, so dass er nichts mit jenem düstern und beschränkten Sinne gemein hat, dem jede harmlose Freude, jeder heitere Jubel eine Sünde ist. — מֵעִים, *Eingeweide*, bezeichnet hier das Innere des Menschen nach

12. Und es wird geschehn:
Dass Moab erscheinet, dass es sich abmüht
auf den Höhn,

seiner innigen Verbindung des Geistigen und Leiblichen. Daher ist das Bild der Cither hier sehr treffend, denn ähnlich wie dieselbe von der Hand des Spielenden erregt wird, wird auch das Leibliche von dem Affect erschüttert, so dass hier alle Nerven wie dort die Saiten beben.

V. 12. Der einzige Trost und die süsseste Erquickung im Unglück ist das Gebet. Darum ist das Elend dessen am grössesten, welcher in seinem Unglück nicht einmal beten kann. Dies wird hier von Moab ausgesagt. — וְהָיָה muss auf die Zukunft bezogen werden, und dadurch wird Alles Vorhergehende von V. 2. an als ein noch erst in der Zukunft Liegendes abermals bezeichnet, so dass dieses doppelte וְהָיָה hier und V. 2. das ganze Gemälde aus der unmittelbaren Nähe plötzlich in die Ferne rückt. Zugleich kehrt dieser Versmit dem Schluss des vorigen in den Anfang des ganzen Orakels C. 15, 1. 2. zurück, so dass das Ganze dadurch in seiner Abrundung und innern Vollendung erscheint. — נִרְאָה steht hier wie C. 1, 12. vom Erscheinen des Menschen vor seinem Gott. — נִלְאָה bezeichnet die *fruchtlose* Anstrengung, die *vergebliche* Arbeit des Götzencultus nur in so fern, als die Götzen לֹא־יוֹעִילוּ, *nicht helfen können*. An das ganze beschwerliche Ritual der Götzendiener ist hier gar nicht gedacht, denn der Jehovacultus hatte auch sein Beschwerliches, wird auch bisweilen geradezu ein *Joch* genannt (Jer. 2, 20. 5, 5. Hos. 11, 4. vrgl. Matth. 11, 29. 30.), ohne dass dabei ein Abmühn so wie hier stattfinden kann. —

V. 13 u. 14. Diese beiden Verse hat Jesaja zu diesem seinem Orakel späterhin als eine Nachschrift hinzugefügt, als die Gestaltung der politischen Verhältnisse eine baldige Erfüllung jenes Orakels, das nur von der sittlichen Idee und der dichterischen Phantasie eingegeben war und sich daher um die Zeit und die Erfüllung in ihr gar nicht kümmerte,

Und in sein Heiligthum kommt, um zu beten,
Aber es nicht vermag.

erwarten liess. Da nun dieser Epilog ebenso sehr wie das ganze Orakel ein ächtjesajanisches Gepräge an sich trägt, und das Orakel selber ohne Zweifel im ersten Jahre Hiskias verfasst worden ist, so mag diese Nachschrift etwa drei oder vier Jahre später, als Hiskia die Philister bereits unterworfen hatte (2 Kön. 18, 8.) und Salmanassar mit der Belagerung Samarias, die drei Jahre dauerte, beschäftigt war, hinzugefügt worden sein. Denn da liess sich vom Standpunkte des Propheten aus am ersten erwarten, dass Salmanassar sich gegen die Moabiter wenden, oder wenigstens eine Abtheilung seines Heeres gegen sie absenden werde. Vrgl. Jer. 21, 19. 20. Sollte aber dieser Zeitraum von drei bis vier Jahren zu kurz erscheinen, so muss nicht übersehen werden, dass מֵאָז auch die nächste Vergangenheit bezeichnen kann. S. 2 Sam. 15, 34. Hos. 2, 9. — כִּשְׁנֵי שָׂכִיר, *wie die Jahre eines Lohnarbeiters*, ist hier ebenso eine genauere Bestimmung und gewisser Maassen eine Verringerung der vorhergehenden Zeitangabe von drei Jahren, wie das אוֹ חָמֵשׁ in C. 7, 8., wenn wir daselbst שֵׁשׁ אוֹ חָמֵשׁ lesen. — כָּבוֹד steht hier wieder als *abstr. pro concr.*, für נִכְבָּדִים, worunter vorzugsweise die Heeranführer gemeint sind. Für שְׁאָר steht im vorigen Orakel C. 14, 30. das *Foem.* שְׁאֵרִית, auch ist dort in dem יַהֲרֹג der Grund von dem מְעַט מִזְעָר hier angegeben. C. 10, 25. kamen diese beiden Worte von der Zeit vor. Dieselben werden hier ihrem Begriffe nach noch einmal durch לֹא כַבִּיר wiederholt in Folge der Eigenthümlichkeit, das positiv Gesagte noch einmal negativ zu sagen, indem das Gegentheil von jenem verneint wird. —

Werfen wir jetzt mit Beiseitesetzung des prosaischen Epilogs noch einen Rückblick auf dieses ganze Orakel, so müssen wir sagen, dass wir in ihm eins der schönsten prophetischpoetischen *Gemälde* besitzen, dessen tragische Schönheit sich erst dann vor uns recht entfaltet, wenn wir uns

13. Dieses ist das Orakel, welches Jehova vordem zu Moab sprach und jetzt spricht Jehova also:

auf den Standpunkt des Propheten stellen und wir mit den einzelnen Localitäten von Moabitis so bekannt sind, wie Jesaja selber. Er sieht von Jerusalem gleichsam mit sinnlichem Auge nach Moabitis über das todte Meer hinüber und schildert uns das Schicksal Moabs in dem Bilde, in welchem seine schöpferische Dichterphantasie ihn Moabitis schauen lässt. Halten wir dieses fest, so werden wir die schriftstellerischen Mängel, welche *Hitzig* diesem Orakel aufbürden will, in ihrer Nichtigkeit und Unwahrheit leicht erkennen und angemessen würdigen können. Denn derselbe, befangen in seinem Vorurtheil, als wenn die Orakel Jesaja's eine gewisse Art von Geschichtschreibung wären, und nicht beachtend den ästhetischen Sinn der Propheten, stellt S. 180. dieses Orakel so dar, dass man deutlich sieht, wie eine willkürliche Kritik Alles aus Allem machen kann. Ihm „wälzt sich hier der Redestrom schwerfällig und langsam fort, und auch zurück, zugleich geht ihm der Redefluss unglaublich (!) in die Breite." Aber jedes Gemälde als solches geht seiner Natur nach nothwendig in die Breite, so dass es ungereimt ist, einer *malerischen* Darstellung die Langsamkeit und Breite vorwerfen zu wollen. Den Fall der beiden Hauptorte Moabs zur Nachtzeit stellt Jesaja in zwei Verszeilen dar und schreitet darauf in seiner Schilderung sogleich weiter. Ist das Schwerfälligkeit, Langsamkeit und eine *unglaubliche* Breite? Von *Ar-Moab* und *Kir-Moab* eilt der Prophet nach *Dibon*, nach *Nebo*, nach *Medaba*, und schildert in kurzen aber treffenden Zügen den Jammer, den Schrecken, die Verwirrung, das Getümmel. Aber da ist er auch schon sogleich wieder in *Hesbon* und *Elcale*, von wo ihn gleichsam die Jammertöne des lauten Klageschreis nach *Jahaz* tragen. Kaum hat er hier einen Augenblick verweilt, so ist er schon wieder in *Zoar*, *Luchit* und *Horonaim* und schildert kurz die Flucht der Moabiter. Von diesem äussersten Süden entrückt ihn seine Phantasie

14\. In drei Jahren, wie eines Tagelöhners Jahre —,
Und es wird verachtet sein die Ehre Moabs

sofort in den äussersten Norden des Moabiterlandes, an die Ufer der Wasser von Nimrim, aber gleich im nächsten V. ist er schon wieder im äussersten Süden am Bach der Ebene, schweift dann von dem dortigen Eglaim nach Beer-Elim im äussersten Osten und kehrt nun endlich nach Dibon und zu den Wassern desselben zurück. Eine solche Schilderung mag man der Hastigkeit, der übergrossen Eile und der zu geringen Ausführung beschuldigen, nicht aber des Gegentheils. Rügend führt *Hitz.* an: „C. 15, 3—5. werden die einzelnen Plätze und Ortschaften, wo geklagt und gejammert werde, aufgezählt;" aber hat derselbe denn das Aufzählen der Ortschaften in C. 10, 28—32. ganz vergessen? Oder wie kann man denn die Leiden und Drangsale eines ganzen Landes oder Volkes besser darstellen, als indem man auch auf seine Städte Rücksicht nimmt? Ebenso heisst es: „die Bitte um Schutz Cap. 16, 3. 4. wird fünffach ausgedrückt;" aber kann man das Inständige, Angelegentliche, Flehentliche der Bitten eines Hartbedrängten treffender darstellen, als indem man alle nur mögliche Redewendungen, in denen man um eins und dasselbe bittet, in seinen Mund legt? Ueberdies redet hier eine Mehrheit, und da lässt es sich leicht denken, dass Mehrere zu gleicher Zeit um dasselbe mit andern Worten bitten. Endlich aber ist es eine Eigenthümlichkeit gerade des Jesaja, bisweilen einen gewissen Reichthum an Worten zu entfalten. Davon zeigen Stellen wie Cap. 2, 13—16. 3, 18—23. zur vollen Genüge. — In gleicher Weise heisst es tadelnd: „der Gedanke, die Reben Sibma's hätten sich weithin ausgedehnt C. 16, 8., dehnt sich selbst durch vier Zeitwörter mit Zubehör;" *Hitzig* hat hier also wirklich nicht das Geringste von dem schönen Bilde *eines* grossen Weinstocks gemerkt. Dieser Mangel an ästhetischer Beobachtung macht sich bei diesem Orakel am Auffallendsten bemerklich und steigert sich hier bis zu dem Grade der Nichtachtung, dass *Hitz.* meint: „wir könnten

Bei all dem grossen Volksgetümmel,

von V. 10. die Hälfte ohne Schaden streichen." Das will eben soviel sagen, als wenn einer meinte, aus einem Gemälde von Raphael einen Theil ohne Schaden ausscheiden zu können. Ein solcher kritischer Vandalismus giebt sich nur zu oft das Ansehn einer grossen Schärfe der Kritik; und in der That ist *diese* Kritik scharf genug, denn das Streichen fällt ihr nicht schwer, und „mithin sind" nach ihr nicht bloss einzelne Verszeilen wie in C. 3, 1., sondern auch ganze Abschnitte, wie Cap. 19, 16—25. „zu streichen." Ueberhaupt aber hat sich ***Hitzig*** eine richtige Beurtheilung und Würdigung dieses Orakels schon dadurch von vorne herein unmöglich gemacht, dass er von seiner Nicht-Authentie ausging und dieselbe erweisen zu können sich überredete. Jesaja soll, was die Satzverbindung anbetrifft, hier nicht mehr zu erkennen sein. „Keine Spur (!) von seinem leichten (?) und raschen (?) Gange, von seiner oft kühnen Verknüpfung der Gedanken! Ueberall, wenn bei Jesaja die Worte oft (!) kaum hinreichend sind, um die Ideen deutlich zu bezeichnen, hängen sie hier, wie ein zu weites Gewand, schlotternd um den Körper (?) des Gedanken, welcher auf diese Art im Ausdruck verdünnt wird und durch das ***nimium*** entkräftet." Dass der Gang Jesaja's leicht und rasch ist, weiss ***Hitzig*** wohl nur ganz allein, und zwar nur hier an dieser Stelle. Dass Jesaja z. B. bei dem Putz der jüdischen Damen in C. 3, 16—23. ziemlich lange verweilt und vieles Andere scheint er ganz übersehen zu haben. Hier soll gar keine Spur von Jesaja's Kühnheit der Gedankenverbindung sein, und doch erfolgt C. 16, 6. eine Antwort, die etwas „errathen" lässt. Aber auch sonst wird wohl hier und da noch etwas zu errathen und zu ergänzen sein, und also dürfte auch dieses Orakel nicht von aller Kühnheit der Gedankenverbindung verlassen sein. Dass bei Jesaja auch sonst ein grosser Wortreichthum bisweilen vorkommt, ist schon bemerklich gemacht, wie kann derselbe also hier so sehr auffallen? Oder warum war

Und der Rest wird nur sehr klein, nicht gross sein.

nicht schon früher von dem schlotternd weiten Gewande die Rede? Ja *Hitzig* geht so weit, dass er zum Zeichen der Nicht-Authentie und des Unterschiedes anführt, dieser Abschnitt gehöre „überhaupt in keiner Weise zu den prophetischen Reden, sondern eher zur beschreibenden Poesie," als wenn die beschreibende Poesie dem Jesaja ganz fremd wäre, da doch fast kein einziges Orakel von ihm ohne dieselbe ist. Oder sind Abschnitte wie C. 1, 5—8. 2, 6—9. 3, 5—7. 24—4, 1. 5, 26—30. u. s. w. nicht beschreibende Poesie? Bei solcher Verkennung bedarf die Beschuldigung eines Mangels „*aller* Kraft und Energie" nur der Erwähnung, um sie zugleich in ihrer ganzen Grundlosigkeit zu bezeichnen. Zum Schlusse heisst es von diesem Abschnitte: „Er gibt die Reden, wie das Ohr der Phantasie sie vernimmt, ohne einführende Notiz über den jedesmaligen Sprecher C. 16, 1. 3. 6., und wird so dramatisch; aber entfernt sich auch dadurch wieder von der Redeweise des Jesaja." Dieses Letzte ist wieder ungegründet, und jenes Erste nur bei C. 16, 3. der Fall, denn da C. 16, 1. der Prophet selber redet, nicht aber die Idumäer von Sela, und er auch V. 6. zum Wenigsten einer der Redenden ist, so durfte er solches nicht weiter bemerken, und geschieht solches auch sonst nicht leicht. Dass Jesaja bei den Reden Anderer öfterer das Verbum אָמַר auslässt, ist oben nachgewiesen worden, und dass seine Weissagungen auch sonst öfters einen dramatischen Charakter annehmen, kann einem unbefangenen Exegeten eben so wenig gänzlich entgehen, als das Elegische und Weichherzige auch in andern Orakeln Jesaja's z. B. wenn er sagt C. 22, 4.: „schaut weg von mir, ich will bitter weinen; dringt nicht in mich, um mich zu trösten." Hier redet auch nicht, wie es scheint, „jener feurige Volksredner, jener gewaltige Geist," und doch sagt *Hitzig* von C. 22. „die Abfassung des Orakels von Jesaja unterliegt keinem Zweifel." Dasselbe ist von

diesem Orakel über Moab zu sagen, wenn man nicht willkürlich und unwahr verfahren will, und durch blosse Scheingründe, durch Verrückung des richtigen Standpunktes und durch Anlegung eines unpassenden Maassstabes eine Kritik anwenden will, die nur von der Wahrheit abführen kann. —

Dritte Weissagung.

Cap. 18, 1 — 19, 25.

Schilderung des bevorstehenden Schicksals von Aegypten.

(726 v. Chr.)

Der Inhalt, die Darstellung, die Disposition und der ganze Geist dieser Weissagung ist mit den beiden vorhergehenden Orakeln sehr übereinstimmend und zum Theil derselbe. Wie dort Philistäa und Moabitis, ebenso wird hier Aegypten von einem auswärtigen Feinde schwer heimgesucht. Juda erscheint auch hier wie C. 15, 9. 16, 1. als ein mächtiger Staat, so dass es ein Schrecken Aegyptens wird, der Jehovacultus auch dort eine Aufnahme findet, und ganz Aegypten, Israel und Assyrien einen grossen monotheistischen Staatenbund bilden. Dieses der Inhalt. Die Darstellung trägt im Ganzen den Charakter der beschreibenden Poesie an sich, geht daher wie im vorigen Orakel etwas ins Breite, ist auch nicht ohne manche Wiederholung und nimmt auch an einer Stelle (C. 18, 2.) eine dramatische Färbung an. Die Disposition ist so, dass das Ganze aus zwei Theilen besteht, von denen der erste (C. 18.) durch den zweiten (C. 19.) ebenso wie im vorigen

Orakel C. 15. durch C. 16. wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird. Der Geist endlich, welcher sich in der ganzen Weissagung kund giebt, ist der des zuversichtlichsten und kühnsten Messias-Glaubens mit seinen glänzenden Hoffnungen. Auch in dem Mangel einer genauen Begrenzung des Objects dieser Weissagung zeigt sich eine Verwandtschaft mit dem vorigen Orakel; denn so wie dort Moab nicht in seinen eigentlichen Grenzen gedacht wurde, sondern auch noch Ammon im Norden und vielleicht selbst Idumäa im Süden zum Theil dazu genommen waren, so ist hier nicht bloss das eigentliche Aegypten, sondern auch zugleich Aethiopien und vielleicht selbst Lybien in den Gesichtskreis des Propheten aufgenommen worden. Vergl. 2 Chron. 12, 3. Jer. 46, 9. Nah. 3, 9.

Schon aus dieser vielfachen und grossen Verwandtschaft beider Weissagungen kann man ersehen, dass sie so ziemlich um dieselbe Zeit und unter denselben Zeitverhältnissen entstanden sein müssen, so dass, wenn wir uns an die Reihenfolge der Capitel einiger Maassen halten, diese Weissagung etwa in das Jahr 726 v. Chr. fiele. Mit dieser Zeitbestimmung stimmt es vollkommen überein, dass der Priester *Sethos*, auf dessen Regierung in unserm Orakel mehrmals ganz offenbare Rücksicht genommen ist, etwa ein Jahr früher (727 v. Chr.) den Thron Aegyptens einnahm. *Sethos* soll nach Herodot (II, 141.) der Kriegerkaste als einem ganz überflüssigen Stande ihre bisherigen Landbesitzungen entzogen und sie auch sonst verächtlich behandelt haben, woraus sich erklären würde 1) warum *Sethos* bei einem drohenden assyrischen Einfalle auch nach einer auswärtigen Hülfe sich umsehen musste, so dass er sich an das Reich Juda wie an eine natürliche Vormauer anschloss und demselben Hülfe versprach, die überdies noch die unkundigen Judäer besonders nachsuchten. C. 30, 7. 31, 1. 36, 6.; 2) wie Jes. dazu kam, innere Anarchie, so wie der Aegypter Furcht und Ohnmacht zu weissagen (C. 19, 1—3.), denn ein solches Verfahren musste die Unzufriedenheit der Kriegerkaste erregen und das Land seiner

wehrhaften Arme berauben. 3) Könnte man C. 19, 19. מִזְבֵּחַ, ein *Altar*, als *pars pro toto* von einem Tempel verstehn, so würde man jetzt einiger Maassen begreifen können, wie Jes. hoffen durfte, dass in Aegypten dem Jehova ein solcher Tempel gebaut werden würde, denn war ein *Priester* zugleich König, so scheint nichts näher zu liegen, als die Erbauung eines eigenen Tempels, nachdem Jehova als der allein wahre Gott anerkannt worden ist. Dass die Propheten ihre theokratischpolitischen Vorstellungen nach den Zeitverhältnissen etwas modificiren und genauer bestimmen, lässt sich bei einiger Aufmerksamkeit leicht bemerken. Daher würde es auch hier nicht auffallen können, wenn Jesaja den Gedanken einer allgemeinen Anerkennung und Verehrung Jehova's im messianischen Zeitalter hier so bestimmt hätte, dass er in Aegypten wegen des dortigen Priesterkönigs einen besondern Tempel dem Jehova bauen liesse, denn wo ein Priester ist, da, sollte man denken, müsse auch ein Opfercultus sein. Der Tempel zu Jerusalem würde dann natürlich immer noch der Haupttempel und Jerusalem die eigentliche Residenz Jehova's sein. Vrgl. C. 19, 25. Aber es ist von einem *Tempel* in Aegypten streng genommen gar nicht die Rede, und wieder nur eine Willkürlichkeit *Hitzig's*, wenn er מִזְבֵּחַ C. 19, 19. so nimmt, als wenn הֵיכָל stände. Aus C. 19, 20. aber geht deutlich hervor, dass unter diesem ägyptischen Altar nur ein solcher, wie der von den Rubeniten und Gaditen jenseit des Jordans erbaute (Jos. 22, 10—34.), gemeint ist, und somit derselbe für den Jehovacultus zu Jerusalem durchaus keine Beeinträchtigung war. Hiermit verliert *Hitzig* seinen Hauptbeweis für die behauptete Nicht-Authentie von C. 19, 16—25. Was aber *Hitzig* sonst noch gegen die Authentie dieses Abschnitts vorbringt, ist von gar keinem Belang. Denn es heisst:

1. „Der zweite Theil steht zunächst im Widerspruche mit der ersten Hälfte des Capitels an und für sich. Da V. 17. auch das Land Juda für Aegypten ein Gegenstand des Schreckens sein soll, so ist V. 16. Jehova den Aegy-

ptern als jüdischer Particulargott furchtbar; allein VV. 1—15. ist er solches deutlich in seiner Eigenschaft als Weltregierer überhaupt." Wie man darin einen Widerspruch und in V. 16. bloss den jüdischen Particulargott, nicht auch den Weltregierer erkennen kann, ist nicht leicht abzusehen, zumal da *Hitzig* zu C. 23, 18. selber bemerkt: „Jehova, der particulare Gott V. 18., ist *zugleich* (!) der Weltregierer V. 17., vrgl. S. 63 und C. 18, 7." — Sodann heisst es hier weiter: „Während die erste Hälfte, durchaus drohenden Inhalts, den Aegyptern Verderben weissagte, spricht die zweite von V. 22. an wohlwollende Gesinnungen aus, und namentlich zeugt der Schluss V. 25. von aufgeklärtem Weltbürgersinn des Verfassers. Wir lassen es uns (?) gefallen (!), wenn der Seher auf die Wunde, die er schlug, Balsam träufelt, wie Jes. 23, 17. Jer. 49, 6. 39.; aber nicht so, wie hier, kalt und warm aus einem Munde, statt der Strafe und ihres Aufhörens Strafe und Fülle des Heils." *Hitzig* muss hierbei wohl alle frühern Orakel Jesaja's gänzlich vergessen haben, um ihm solche Vorschriften machen zu wollen, welche besagen, was er sich von ihm gefallen lassen will und was nicht; denn dass allerdings „kalt und warm aus einem Munde kommt," zeigen wohl deutlich Stellen, wie C. 1, 26. 4, 2—6., und überhaupt alle messianischen Theile der einzelnen Orakel. Darum möge es sich *Hitzig* auch dieses Mal gefallen lassen, warm und kalt aus einem Munde zu erhalten, zumal da C. 18, 7. deutlich zeigt, welche messianische Hoffnungen Jesaja damals noch hegte, als er dieses Orakel abfasste. Ferner heisst es: „Uebrigens schon dass der erste Abschnitt genügend schliesst, und dass die einzelnen Stücke des zweiten alle auf eine eigenthümliche Weise anfangen, setzt beide Abschnitte einander entgegen." Wenn der erste Abschnitt für *Hitzig* „genügend schliesst," so werden wir daraus noch nicht schliessen dürfen, dass derselbe auch für *Jesaja* genügend geschlossen haben muss, zumal da sich die Differenz unseres Kritikers und unseres Propheten bereits nur zu oft und nur zu sehr bemerklich gemacht hat. Die „eigenthümliche Weise," auf welche die einzelnen

Stücke des zweiten Abschnitts anfangen, ist eine ächtjesajanische. Vergl. C. 2, 20. 4, 2. obgleich schon 4, 1. בַּיּוֹם הַהוּא gesagt ist. In Cap. 7. folgt in V. 18—25. ein Abschnitt, der nicht weniger als vier Mal בַּיּוֹם הַהוּא zu Anfange einzelner Verse enthält. Also mag man in dieser eigenthümlichen Weise anzufangen eher einen Beweis *für*, als *gegen* die Authentie dieses Abschnitts erkennen.

2. „Gemäss dem, dass der Inhalts des zweiten Theils sich nicht schickt zu dem des ersten, der aus des Jesaja Zeitalter zu begreifen steht, tritt er auch in Widerspruch mit Jesaja's Zeitverhältnissen überhaupt." Dass dieses nicht der Fall ist, wird sich sogleich zeigen. „Wie konnte Jesaja sagen, die Aegypter würden vor Juda und dessen, als solchem, unbedeutenden Nationalgott einst erzittern, — denn solches ist der Sinn wegen der Verbindung von V. 16. mit V. 17. — während das schwache Juda damals, wie auch sonst, von Aegypten Schutz hoffte?" Dass Juda in der ersten Regierungszeit Hiskias von Aegypten Schutz gehofft habe, ist gar nicht erweislich, und selbst wenn es wäre, so ist das Volk und der Prophet noch nicht als eine und dieselbe Person zu betrachten, vielmehr sind die Ansichten und Hoffnungen unsers Propheten von denen der Grossen oft ganz verschieden und ihnen geradezu entgegengesetzt; vrgl. Cap. 30, 1—7. 31, 1—3. Bei den messianischen Erwartungen Jesaja's aber konnte derselbe ein solches Erzittern vor Jehova um so leichter verkünden, als 1) gerade der Priester eines falschen Gottes, eines ohnmächtigen Götzen, das Haupt Aegyptens geworden war, während in Juda fast gleichzeitig ein theokratisch frommer Regent den Thron seiner Väter eingenommen hatte; 2) als Sethos durch seine unkluge Behandlung der Kriegerkaste sein Land fast wehrlos gemacht hatte, während Hiskia jetzt gerade nach 2 Kön. 18, 8. bis nach Gaza als ein junger Held voll davidischen Muthes und Gottvertrauens siegreich vorgedrungen sein mogte; 3) als Jehova unserm Propheten nie und nirgends blosser Nationalgott ist, sondern überall „*zugleich*" als allmächtiger Gott der ganzen Welt vorgestellt wird, der zwar Israel vorzugs-

weise erwählet hat und bei ihm auch die meiste Verehrung findet, aber von *allen* Völkern der Erde gleich sehr als alleiniger Gott Himmels und der Erde erkannt und verehrt sein will. „Wie konnte Jesaja, da der politische Horizont seiner Zeit das Gegentheil ahnen liess, friedlichen Verkehr zwischen Assur und Aegypten weissagen? Vers 23.” Das konnte er bei seinen Friedenshoffnungen in der messianischen Zeit mit der grössesten Leichtigkeit; denn sollte der jüdische Staat eines so tiefen Friedens geniessen, wie er Cap. 11, 6—9. im Bilde der unvernünftigen Natur geschildert wird, so mussten Assyrien und Aegypten nothwendig sehr friedlich gegen einander gesinnt sein und nur in einem friedlichen Verkehre mit einander stehen. „Ferner: wie käme Jesaja dazu, seinem kleinen Vaterlande V. 25. eine solche Wichtigkeit beizulegen, dass er es als drittes im Bunde Assurs und Aegyptens nennte?” Dazu kam er ebenso, wie er dazu kam, den kleinen Berg Zion mit dem Hügel Morija zum Haupt aller Berge und über alle Hügel erhaben zu machen, überhaupt die Worte Micha 4, 1—3. als vollkommen wahr und gültig in C. 2, 2—4. zu acceptiren. „Aber wie will man verlangen, dass die Weissagungen des zweiten Theils mit Jesaja's Zeit harmoniren sollen, da sie sich nicht einmal mit sich selbst vertragen, und namentlich VV. 16. 17. zu allem Folgenden sich nicht schicken?” Bei richtiger Auffassung schicken sich diese beiden VV. sehr gut zu dem Folgenden, alles verträgt sich so, wie man es nur wünschen kann, und dass die Weissagungen dieses zweiten Theils mit Jesaja's Zeit vollkommen harmoniren, so weit ein solches Harmoniren überhaupt stattfinden kann, ist bereits bemerklich gemacht worden.

3. „Der Abschnitt steht im Widerspruche mit Jesaja, wie derselbe sonst bekannt ist, mit Jesaja's Individualität, wie wir uns dieselbe aus seiner schriftlichen Verlassenschaft zusammensetzen können.” Dieses muss als eine leere Behauptung betrachtet werden, so lange dieselbe nicht durch bestimmte Belege genügend gerechtfertigt ist. Dass *Hitzig* noch kein richtiges Bild von der Persönlichkeit und schrift-

stellerischen Individualität des Jesaja hat, zeigte sich schon beim vorigen Orakel. Dass er auch diesen Abschnitt nicht überall richtig gefasst hat, wird sich bei der Erklärung zeigen. Also ist jener Widerspruch nur ein subjectiver, nur für *Hitzig* und seine Auffassungsweise vorhandener, kein objectiver, in der Sache selbst begründeter; es ist kein natürlicher, sondern nur ein künstlich erzeugter Widerspruch. „Wir sehen ab von Einzelnem, welches die Sprache eines spätern Zeitalters verräth, vrgl. darüber an den betreffenden Stellen der Erklärung." Ebendaselbst werden wir sehen, dass dieses vorgeblich verrathene spätere Zeitalter durch nichts erwiesen ist. „Wir übergehen es, dass die V. 25. geäusserten humanen Gesinnungen zu Jesaja's Charakter so wenig passen, als zu seiner Zeit und zum Inhalt der ersten Hälfte." Dass beide Hälften ganz gut zu einander passen, wenn man sie nur richtig und vorurtheilsfrei nach dem Maassstabe anderer Orakel auffasst, ist schon angedeutet worden; dass man den Geist des Zeitalters eines Propheten nicht zum Richter über den Geist der Weissagungen dieses Propheten setzen darf, als müsste der Geist beider ein und derselbe sein, ist auch schon als ein Missgriff bezeichnet worden; die Vorstellung aber, als wäre Jesaja aller irgendwie *„humanen* Gesinnungen" völlig unfähig gewesen, kann nur als eine durch nichts gerechtfertigte Entwürdigung des Charakters und der ganzen Persönlichkeit unseres Propheten erscheinen. Wir haben überdies zu C. 19, 25. in C. 23, 18. eine hinlängliche Parallelstelle. Zwar wird auch dieses Orakel dem Jesaja von *Hitzig* abgesprochen, aber, wie wir sehen werden, ohne allen Grund. „Allein namentlich VV. 18. 19. fände sich im strengsten Sinne Prädiction, indem ein *vaticinium ex eventu*, wenn Jesaja der Verfasser wäre, nicht statuirt werden dürfte; und solche Prädiction wäre, da ihr Inhalt weder auf allgemein menschlichen Ideen, noch auf bekannten hebräischen Particularvorstellungen beruht, für Schwärmerei zu halten. Diese aber ist dem Jesaja sonst fremd; und auch desswegen also der Abschnitt für unächt zu erklären." Was doch *Hitzig* für seltsame Vorstellungen von Schwärmerei und Prädiction haben muss! Nach diesen

Vorstellungen kein Schwärmer gewesen zu sein, müsste für Jesaja wenig Ehre sein, obgleich es ihm unser Kritiker gerade zur Ehre anrechnen will. *Hitzig* erkennt also in allen biblischen Weissagungen, da er auch wohl die übrigen Propheten für so nüchterne Leute hält, dass sie kein Fünkchen Geist und Feuer mehr, als alles übrige Volk besassen, wirklich nur *vaticinationes ex eventu*, welche durch die hierin enthaltene *contradictio in adiecto* zu divinatorischer Heuchelei, zu prophetischer Lüge umgestempelt werden.

Da es eine herkömmliche Weise der modernen Kritik ist, ein für unächt erklärtes *scriptum* demjenigen ohne Weiteres zuzuschreiben, dessen sicheres Zeugniss für das Vorhandensein eines solchen *scriptum* die Geschichte uns aufbehalten hat, so dass z. B. nach 2 Kön. 22, 8. der Hohepriester Hilkia das Deuteronomium, oder wohl gar den ganzen Pentateuch fabricirt haben soll: so verfehlt auch *Hitzig* nicht, diesen von ihm für „unächt" erklärten Abschnitt dem Hohenpriester Onias zu vindiciren, da derselbe bekanntlich nach dem Muster des jerusalemischen Tempels einen ähnlichen zu Leontopolis in Aegypten bauen liess und in einem Schreiben an Ptolemäus Philometor (seit 180 v. Chr.) zur Rechtfertigung seines Unternehmens sich auf den 19. V. aus diesem Abschnitt beruft. Joseph. Arch. XIII, 3. §. 1 u. 2. *Bell. Jud.* VII, 10. §. 2 u. 3. Mit dieser Annahme nun, dass Onias den ganzen Abschnitt untergeschoben habe, lässt sich nach *Hitzig's* Dafürhalten „über jede hier aufzuwerfende Frage hinreichende Auskunft geben." Dass dem aber keinesweges so sei, zeigt sich bei allem, was unser Kritiker theils anführt, theils übergeht. Denn 1) schon Onias sieht sich zu einer gezwungenen Erklärung, zu einer unerwiesenen Folgerung bei V. 19. genöthigt, indem er annimmt, dass die Erwähnung des Altars einen Tempel voraussetze, was doch darum noch nicht so sicher geschlossen werden kann, weil Jesaja bei V. 19 u. 20. offenbar das Jos. 22, 10—34. erzählte Factum vor Augen hatte, und weil er darnach auch den Altar in Aegypten gar nicht zu einem eige-

nen Opfercultus, sondern nur zu einem אוֹת und עֵד bestimmt zu haben scheint. Jedenfalls hätte es Onias viel leichter gehabt, wenn er für מִזְבֵּחַ geradezu הֵיכָל gefunden hätte, und es ist nicht abzusehen, warum er, wenn er der Verfasser gewesen wäre, jenes und nicht geradezu dieses Wort gesetzt hätte. 2) Es ist aus der obigen Stelle bei *Josephus* bekannt, dass Onias den Ort Leontopolis, im Nomos von Heliopolis, nur wegen seiner bequemen Lage, nicht wegen dieser Weissagung gewählt hat. Daher begreift *Hitzig* etwas zu geschwinde, „warum V. 18. die *Sonnenstadt* aus den fünf Städten so herausgehoben wird,” zumal da weder die Lesart עִיר הַהֶרֶס als die ursprüngliche, noch die Erklärung derselben durch *Sonnenstadt* als allein richtig schon ganz felsenfest ausgemacht ist. Wenigstens könnte man viel angemessener annehmen, dass erst nach der Erbauung dieses Tempels die ursprüngliche Lesart späterhin durch Leontopolis und Heliopolis gedeutet wurde, und man zum Behuf dieser Deutung sie vielleicht vorher erst corrumpirte, denn es ist doch gar zu auffallend, dass sich *Onias* auf diese Sonnenstadt zu noch grösserer und deutlicherer Rechtfertigung gar nicht beruft, wenn er sie wirklich nicht etwa gefunden, sondern selbsteigen gemacht hätte. 3) Wie kam der angebliche Pseudograph dazu, diesen Abschnitt, wenn er ihn wirklich verfasste, aus lauter Stückchen zusammen zu setzen, die immer mit בַּיּוֹם הַהוּא anfangen? 4) Wie will man alles Uebrige in diesem Abschnitt aus der Zeit des Onias auch nur einiger Maassen erklären? Welches sind denn die fünf ägyptischen Städte, welche zur Zeit des Onias die Sprache Canaans redeten? War doch den ägyptischen Juden schon vor mehr als hundert Jahren die Sprache Canaans so abhanden gekommen, dass um desswillen die Uebertragung des A. T. ins Griechische schon zur Zeit des Ptolomäus Lagi (323—284 v. Chr.) vorgenommen werden musste. Ferner die VV. 16 u. 17. auf die Niederlage des Scopas und „die Vertreibung der Aegypter durch die Juden (Joseph. Arch. XII, 3. 3.)” zu beziehen, erscheint fast spasshaft. 5) *Hitz.* geräth mit sich selbst in einen wunderlichen Widerspruch. Dem Jesaja spricht er diesen Abschnitt ab, weil sonst in

ihm eine *eigentliche* Prädiction enthalten wäre, gleichwohl lässt er in V. 21—25. den Onias Hoffnungen für die Zukunft aussprechen, so dass V. 24. doch immer eine wunderbare Prädiction enthielte, da um 150 v. Chr. zwischen den Regenten von Syrien, Aegypten und Judäa wirklich ein Freundschaftsbündniss geschlossen wurde. 1 Macc. 10, 51 — 66. *Hitzig* gesteht selber ein, dass er früher diese Weissagung „mit Unrecht als *vaticinium ex eventu*" auf jenes historische Factum bezogen habe, und erkennt dadurch in V. 24. ausdrücklich ein wahres *vaticinium*, eine recht eigentliche Prädiction an. Hier findet er also dasjenige „glaublich," was ihm oben als „Schwärmerei" erschien, aber offenbar „mit Unrecht." 6) Wäre Onias der Verfasser dieses Abschnitts, so müsste das Vorkommen desselben in *allen* Handschriften ein Wunder sein, an welches zu glauben, mehr als Schwärmerei wäre. Denn nicht nur war die griechische Uebersetzung der 70 Dolmetscher schon vor mehr als 100 Jahren angefertigt, so dass dieses Stück erst hätte nachgetragen werden müssen, sondern die palästinensischen Canonisten standen auch bekanntlich in einem solchen Gegensatze zu den ägyptischen Juden, dass sie nimmermehr dieses *Pseudo-vaticinium* in den Kanon aufgenommen haben würden. Schon dieses eine Moment kann einen Jeden von der Nichtigkeit der Annahme *Hitzig's* überzeugen.

Or. IX. Cap. 18 u. 19.

1. Ha! Land der schwirrenden Heeresflügel,
Welches diesseits der Ströme Aethiopiens liegt!

V. 1. Der Prophet nennt nicht Aegypten, das er hier anredet, sondern bezeichnet es so, dass Niemand es verkennen kann. — אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם eig. *Land des Schwir-*

Das auf dem Meere Boten sendet
In Rohrschiffchen über den Wasserspiegel!

rens der Heeresflügel wird hier Aegypten genannt, als ein Land, das durch seine Reiterei von jeher berühmt war, so dass *Homer* (Il. 9, 383. 384.) 200,000 Mann zu Pferde aus Theben ziehen liess. Vrgl. Diodor 1, 45. In der Bibel finden wir die Reiterei der Aegyptier zuerst zur Zeit Mosis erwähnt. 2 Mos. 14, 6. 9. 17. 23. 28. 15, 1. 4. 19. Der ägyptische König Sisak zog nach 2 Chron. 12, 3. mit 60,000 Mann zu Pferde und mit 1200 Kriegswagen, die mit der Reiterei in der Regel verbunden waren, gegen Rehabeam um 970 v. Chr. Auch in Necho's Heere fehlte die Reiterei mit den Streitwagen nicht. Jer. 46, 4. 9. Daher bauten die Hebräer ihre Hoffnung so gerne auf Aegypten um seiner Reiterei willen. Jes. 31, 1. 3. 36, 9. Ezech. 17, 15. צְלָצַל bezeichnet eigentlich *das Schwirren der Heuschrecke*, dann diese selbst (5 Mos. 28, 42.), und steht hier von der Reiterei auf beiden Heeresflügeln nach einem ähnlichen Bilde, wie Jes. 7, 18. Heere überhaupt, namentlich das Fussvolk, mit Fliegen und Bienen verglichen werden. — מֵעֵבֶר ist hier *diesseits*, so wie עֵבֶר 1 Kön. 5, 4. *das Diesseitige*, da Aegypten, wenn man von Aethiopien ausgeht, zwar für dessen Ströme, לְנַהֲרֵי כוּשׁ, ein jenseitiges Land war, aber von unserm und des Propheten räumlichen Standpunkte aus eben darum ein Diesseitiges ist. — כוּשׁ ist hier *Aethiopien*, das zugleich Nubien unter seinem Namen begriff. — Der Prophet fährt fort, Aegypten noch weiter zu charakterisiren, und thut dieses durch eine Hinweisung auf die Aegypten ganz eigenthümliche Schifffahrt mit Rohrschiffchen, die zu einer Art von Schnellposten gebraucht wurden. — הַשֹּׁלֵחַ bezeichnet daher hier durchaus kein *einzelnes* bestimmtes Factum in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit, sondern eine alterthümliche, sich wiederholende Thätigkeit, eine Sitte oder Gewohnheit. Die Form des *Masc.* steht in Folge einer *constructio ad sensum*. — יָם *Meer* steht bekanntlich für jede grössere

2. Geht ihr schnellen Gesandten zu dem ausgebreiteten und glatten Volke,

Wassermasse und ihren Behälter, hier also für den *Nil*, der überdies bei der alljährlichen Ueberschwemmung ganz Aegypten unter Wasser setzt. Im folgenden Cap. V. 5. wird er ebenso genannt. — כְּלֵי־גֹמֶא, wofür Hiob 9, 26. אֳנִיּוֹת אֵבֶה gesagt ist, sind ***Rohrschiffchen*** oder kleine Kähne, welche von Papyrusschilf geflochten wurden und nur eine Person tragen konnten, aber sehr schnell und leicht über den Wasserspiegel gleichsam dahinflogen. Daher werden sie Hiob a. a. O. als ein Bild grosser Schnelligkeit gebraucht, und die hier angeführten Gesandten קַלִּים, *schnelle*, genannt; auch ist nicht ohne die Nebenbedeutung der grossen Leichtigkeit dieser Schiffchen עַל פְּנֵי־מַיִם gesagt. Das *Schurek* zu Anfange dieser Verszeile muss in der Bedeutung von *et quidem* genommen werden. Es hindert indessen auch nichts, es als ein *Vav copulativum* zu nehmen, und mit *Luther* ein Verbum wie „fahren" zu ergänzen; dann würde es auch noch deutlicher sein, dass keine einzelne That, sondern eine nationale Eigenthümlichkeit, eine Landessitte gemeint ist. Diese wird nun vom Propheten zu einer Aufforderung benutzt, deren Zweck für den ersten Augenblick noch räthselhaft ist. Indessen soviel ist gewiss, dass der Prophet es ist, welcher sagt: „Geht ihr schnellen Gesandten u. s. w." Erst mit dieser Aufforderung beginnt eigentlich

V. 2., der in so fern einiges Licht auf den ersten Vers wirft, als das Volk, zu dem die Gesandten gehen sollen, auch nicht genannt, sondern nur nach seiner Localität und seinem sonstigen Charakter bezeichnet ist. Aus dieser parallelen Charakterisirung erhellt ganz deutlich, dass unter אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם *nicht* „ein Land, in welchem ein Heer tobt," in welches ein „Feind" bereits „eingebrochen" ist, und dass mit הַשֹּׁלֵחַ *nicht* eine gegenwärtige, im Augenblick dieser prophetischen Rede stattfindende Botensendung ge-

Zu einem Volke, furchtbar von jeher und immerdar,

meint sein kann. Daher geschieht es nur in Folge eines gänzlichen Missverständnisses des ersten Verses, wenn *Hitzig* sagt: „Klar ist es, sie (die Aethiopen) werden von ihren Nachbaren zu Hülfe gerufen gegen einen Feind, der schon in Jener Land eingebrochen ist." Daher ist es eine ganz falschgestellte Aufgabe, wenn es heisst: „Kraft des ersten Verses haben wir eine Zeit auszumachen, zu welcher ein assyrisches Heer in Thebais stehen konnte." Der Prophet denkt in V. 1. so wenig an ein „Heeresgetümmel," das gerade *jetzt*, wo er dieses sein Orakel abfasst, in Unter- oder Oberägypten stattfindet, wie wenig er hier bei נוֹרָא *terribilis* und bei מְבוּסָה, *Zertretung*, an einen gerade jetzt stattfindenden Einbruch, an eine gegenwärtige Waffenthat der Aethiopier denkt. Vielmehr zeichnet er hier nur das Bild der beiden Völker, von denen er in diesem Orakel handelt, und stellt diese Zeichnung als Stellvertreter des Namens gleich zu Anfang des ganzen Orakels. — Ueber die eigentliche Bedeutung von מַלְאָךְ, *Gesandter*, und צִיר, *Bote*, s. m. Comm. z. Obad. S. 42. 43. — Dieses zweite Volk wird charakterisirt zuerst durch מְמֻשָּׁךְ וּמוֹרָט, was *Hitzig* durch „*hochgewachsen* und *glänzend*" übersetzt, indem er darin die von *Herodot* (III, 20.) gegebene Bezeichnung der Aethiopier als *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι* wieder finden will. Indessen da hätte sich Jesaja in der That nicht ungeschickter und unbeholfener ausdrücken können, denn auf eine solche Auffassung der beiden Worte kann man nur verfallen, wenn man annimmt, dass Jesaja schlechterdings ebenso, wie Herodot, die Aethiopier hat bezeichnen müssen. Auch schon das hohe Nationalgefühl eines Jesaja, welches ihn wie alle andere Propheten in der jüdischen Nation bei all ihren moralischen Gebrechen immer noch das auserwählte Volk Jehova's erkennen liess, musste es verhindern, ein anderes Volk geradezu als die *κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων* sich

Der Nation von starker Kraft und der Zertretung,
Dessen Land Ströme zertheilen.

vorzustellen und zu beziehen. Nun bedeutet מְמֻשָּׁךְ allerdings „*verlängert dem Raume nach*," dieses aber von einem ganzen Volke gesagt, kann nur so viel als *ausgebreitet* heissen. Stände für גּוֹי das *Nomen* אִישׁ, so wie Cap. 45, 14. der Plural davon noch ausdrücklich nach סְבָאִים zu מִדָּה gesetzt ist, so wäre man es so zu fassen genöthigt, bei der gegenwärtigen Verbindung aber kann man dieses Verbum hier füglich nur so fassen, wie Richt. 4, 6.: מְשַׁכְתָּ בְּהַר תָּבוֹר *breite dich aus* auf dem Berge Tabor; vrgl. Richt. 20, 37.: וַיִּמְשֹׁךְ הָאֹרֵב und der Hinterhalt *breitete sich aus.* So nahmen es schon *Vitringa*, *Lowth*, *Dathe*, und diese Auffassung stimmt sehr gut zu der ungeheuern Ländermasse, welche die Aethiopier einnahmen und mit dem Namen כּוּשׁ bezeichnet wurde. מוֹרָט, stehend für מְמֹרָט, ist das *Part. Pu.* und wird fast allgemein ganz richtig durch *glatt, unbehaart* erklärt, was wohl nicht darauf, dass die Aegyptier sich nach Herodot (II, 47.) am ganzen Körper glatt schoren, sondern vielmehr nur darauf zu beziehen ist, dass die Cuschäer bartlos waren. — הוּא involvirt hier das *verb. subst.* und steht gewisser Maassen dafür, so dass מִן־הוּא heisst: *seitdem es ist, existirt.* Dem gemäss steht הָלְאָה, das wie קֶדֶם und andere *Nomina* zunächst vom Raume gebraucht wird, ebenso wie sonst auch diese *Nomina* hier von der Zeit und bezeichnet die ununterbrochene Zeitfolge von einem bestimmten Anfange an. — קַו־קָו, das auch geradezu als *ein* Wort geschrieben werden kann, obgleich es wie בָּא בָא Jer. 46, 20. und wie שׁוּבִי שׁוּבִי Hoh. L. 7, 1. eigentlich zwei Worte sind, bedeutet hier, wie das arabische قُوَّة, *Kraft, Stärke*, und zwar in einem erhöhten Maasse. Von der Körperkraft der Aethiopier zeugen ihre 4 Ellen langen Bogen, welche selbst die Perser, die auch schon tüchtige Bogenschützen wa-

3. Alle Bewohner der Welt und die da einnehmen
die Erde,
Wann man erhebt ein Panier auf den Bergen,
so schaut!
Und wann man in die Trommete stosst, so
hört!

ren, doch nicht spannen konnten. Herod. II, 30 u. 23. — מְבוּסָה *Zertretung* bezeichnet hier die wilde Gewalt und Unwiderstehlichkeit der Aethiopier im Kriege, so dass ihr König dem Kambyses den Göttern zu danken räth, „dass sie den Kindern der Aethiopier nicht in den Sinn geben, fremdes Land zu ihrem hinzu zu erobern.” Herod. II, 23. Vgl. Jes. 10, 6. 14, 25. 22, 5. — בָּזָא ist offenbar nur eine Modification von בָּזַע *spalten*, denn ganz nichtig ist der Einwand von *Hitzig*, dass die Nilarme das Land umgeben, nicht durchschneiden, da Jesaja hier an gar keine so bestimmte geographische Begrenzung von כּוּשׁ denken konnte.

V. 3. 4. Hier wird es nun klar, dass der Prophet Kriegsgedanken hat, so dass der Zweck jener Botensendung am Natürlichsten der ist, den Aegyptiern die Aethiopier zu Hülfe zu rufen, wie diese denn öfter als die Hülfstruppen jener erscheinen. Nah. 3, 9. Jer. 46, 9. Doch ist dieser Krieg noch als ein zukünftiger, abschon nicht mehr ganz ferner, keineswegs aber als ein schon gegenwärtiger vorgestellt, so dass כִּנְשֹׂא eigentlich zu übersetzen ist: *wann man erheben wird*, und כִּתְקֹעַ *wann man stossen wird*. Auf diesen bevorstehenden Kampf werden also die übrigen Völker und Bewohner des Erdkreises schon jetzt aufmerksam gemacht. Wer die beiden Kämpfenden sein sollen, lässt sich nach den beiden vorigen Orakeln, überhaupt bei der überwiegenden Macht der Assyrier um diese Zeit, und nach dem ganzen Inhalte dieses Orakels nicht bezweifeln. Auch war ein solcher Kampf zwischen Assyrien einer Seits, Aegypten und Aethiopien anderer Seits gar nicht so schwer

4. **Denn also sprach Jehova zu mir:**
(Jetzt) will ich noch ruhen und zuschauen von meinem Sitze
Bei heiterer Wärme über dem Sonnenschein,
Bei Thaugewölk in der Erndtegluth;

vorauszusehen, denn früher oder später musste es doch zu einem solchen kommen. Dass dieses noch nicht sogleich geschehen werde, besagt dieser 4te Vers, dass es aber dann, wann Aegypten und Aethiopien zur Züchtigung reif sind, bestimmt stattfinden werde, drückt der folgende 5te Vers aus. Doch ist hier, so wie früher vrgl. C. 10, 6. 15., der Assyrer eigentlich nur ein Werkzeug in der Hand Jehova's, dessen er sich bedient, um sich Anerkennung bei den Aegyptiern und Aethiopiern, gleichwie bei den Israeliten (vrgl. C. 10, 20—22.), zu verschaffen. V. 7. Dieses wird im folgenden Capitel noch deutlicher dargestellt, und in C. 20. wird das Schicksal Aegyptens durch Assyriens Macht noch stärker und greller bezeichnet, so dass *Hitzig* auch schon dieses 18te Capitel in die Zeit Sargons setzt und dasselbe auf den Feldzug Sargons gegen Aegypten und die Zerstörung Thebens durch ihn sich beziehen lässt. S. 209. 210. Gleichwohl nimmt auch er, so wie *Gesenius*, an, es sei hier die „Vertilgung der Assyrer" gemeint, zu der sich Jehova „in der Zukunft" erheben werde. S. 214. *n.* Diese „Zukunft" wiederum stimmt nicht besonders zu dem assyrischen Heere, das nach V. 1. in Thebais schon stehen sollte, und darnach unfehlbar schon mit der Eroberung und Zerstörung Thebens beschäftigt war. Aber abgesehen von dem allen, lehrt schon der natürliche Zusammenhang mit dem folgenden Capitel, dass auch hier schon das Kriegsunglück von Aegypten und Aethiopien und nicht von Assyrien gemeint ist, obgleich dasselbe erst Cap. 20. ganz ausdrücklich ausgesprochen wird. — Vor אֶשְׁקוֹטָה, das der Gleichförmigkeit mit אַבִּיטָה wegen so vocalisirt ist und im *K'tib* den Ton auf Penultima hat, wird man der Deut-

5. Doch kurz vor der Erndte, wenn das Gewächs ist fertig,

lichkeit wegen ergänzen können עַתָּה, *jetzt* noch, oder ein anderes Wort, das den Gegensatz der hier gemeinten Gegenwart zu der Zukunft, in der Jehova das hier bildlich bezeichnete Schicksal der Aegypter und Aethiopier verhängen wird, deutlicher hervorhebt. — וְאַבִּיטָה, *und ich will schauen*, stellt hier den Jehova als einen Zuschauer dar, welcher den Weltbegebenheiten so lange seine blosse Aufmerksamkeit schenkt, bis er sich zu rechter Zeit veranlasst findet, an der Action selber Theil zu nehmen und so ins Rad der Zeiten entscheidend einzugreifen. Vrgl. Ps. 2, 4. 5. — Das כְּ vor חֹם und עָב ist hier so, wie vor כְּהָתֵם־ im folgenden Verse, nicht das Caph *similitudinis*, sondern die Zeitpartikel, als welche es nicht nur bei Infinitiven, sondern auch bei *Nominibus* vorkommt. Es ist hier überhaupt die Zeit des Sommers bezeichnet, in welcher bei Tage die glühende Sonne, bei Nacht der erquickende Thau die rechte Entwickelung der Traube begünstigt und sie zur höchstmöglichen Grösse und vollen Reife bringt. —

V. 5. Jetzt die Zeit der Thätigkeit im Gegensatz zu der frühern Ruhe, so dass כִּי hier offenbar diesen Gegensatz ausdrückt. — לִפְנֵי־קָצִיר eig. *im Angesichte der Erndte* d. h. unmittelbar vor Beginn der Erndte, womit also ausgedrückt ist, dass Jehova den rechten Zeitpunkt wohl abzuwarten und zu benutzen weiss. — קָצִיר eigentl. *Getraideerndte* steht hier für *Erndte* ganz im Allgemeinen, obgleich nach dem Zusammenhange eigentlich nur die Zeit der Weinlese gemeint ist. Bei יִהְיֶה ist die Construction des *Inf.* in die des *Aor.* übergegangen, so dass vor demselben eigentlich noch כַּאֲשֶׁר zu ergänzen ist. Das וְ vor כָּרַת bezeichnet den Nachsatz. Das bildliche Abhauen, Entfernen und Zerschlagen der Ranken und Reben will hier im Ganzen dasselbe besagen, wie das הֵידָד נָפַל C. 16, 9. vergl. V. 8. Aegypten soll, zur höchsten Machtentwickelung ge-

Und zur reifenden Traube die Blüthe geworden,

langt, ganz und gar herunter gebracht werden. Dass hier Aegypten unter dem Bilde eines Weinstocks dargestellt wird, hat wohl seinen Grund darin, dass auch Aegypten dem Propheten als ein ausgezeichnetes Weinland galt. Vrgl. Ps. 80, 9. wo das jüdische Volk als der Weinstock aus Aegypten bezeichnet wird. Auch Ps. 78, 47. 105, 33. geschieht der Weinstöcke Aegyptens Erwähnung. Nun nehmen zwar mehrere Bibelforscher nach *Herodot* (II, 77.) und nach andern ältern Schriftstellern an, dass in Aegypten kein Wein gebaut sei (s. v. *Bohlen's* Genesis S. 373—375.), indessen dieses dürfte wohl höchstens nur von Unter- und Mittelägypten zum Theil gelten, während Oberägypten jedenfalls Weinbau gehabt hat, wenn auch nicht soviel Wein gebaut wurde, dass er für ganz Aegypten ausreichte, und so aus Griechenland und Phönizien (Herod. III, 6.) alle Jahre zweimal Wein in irdenen Krügen eingeführt wurde. Dass auch dieser eingeführte Wein, wie *Bohlen* meint, nur von den Griechen in Aegypten consummirt worden sei, widerlegt sogar *Herodot*, denn nach ihm (II, 37.) wurde den Priestern auch Rebenwein zur Nahrung verabreicht und nach II, 60. wurde das Fest in Bubastis mit grossen Opferungen gefeiert, bei welchem Feste mehr Rebenwein aufging, als im ganzen übrigen Jahre. Der Wein, welchen nach II, 168. die Leibwache des Königs, bestehend aus 2000 Mann, erhielt, wird auch wohl Rebenwein gewesen sein. Dass also die alten Aegypter Wein getrunken haben und zwar mitunter ziemlich reichlich, ist nach Herodot gewiss ausgemacht. Dass aber all dieser consummirte Wein nur eingeführter gewesen sei, ist schon von vorne herein schwer anzunehmen. Demnach handelt *J. G. Wilkinson* (*Topography of Thebes an general view of Egypt etc.* London 1835.) auch über die Weinbereitung der alten Aegypter, wo es heisst: „Die Weinpressen der Aegypter waren von doppelter Art; bei der einen, die aus einem grossen Fasse bestand, wur-

Da haut er die Ranken mit Hippen ab,
Und die Reben entfernt er, zerschlägt er.

den die Trauben mit den Füssen ausgepresst; die andere war eine Maschine, aus Hebeln zusammengesetzt, die einen Sack, in welchem sich die Früchte befanden, drehten und zusammen pressten. Der Saft floss bei beiden in ein weites Gefäss, welches darunter stand. Der Wein wurde in Amphoren aufbewahrt, die längs den Wänden der Kelter aufgestellt waren, wie in Pompeji und den Häusern der alten Griechen, und aus dem gummiartigen Bodensatz auf dem Boden einiger zerbrochenen Weinkrüge, die man in Theben fand, kann man schliessen, dass der ägyptische Wein seiner Qualität nach dem auf den griechischen Inseln sehr ähnlich war. Der Wein war allgemein im Gebrauch bei den Reichen in Ober- und Niederägypten. Dagegen braute man (zunächst wohl zum Gebrauch der niedern Classe) Bier nur in denjenigen Gegenden, wo der Boden mehr für den Getraidebau, als für ausgebreitete Weinpflanzungen geeignet war." Blätt. für liter. Unterh. 1835. N. 109. Auch aus den Gemälden in den Grotten von Beni-Hassan (*Monumenti dell' Egitto e della Nubia interpretati ed illustrati dal Dottore Ippolito Rosellini etc.*) ersieht man, dass Weinbau und Weinbereitung im alten Aegypten stattgefunden habe. „Der Wein ist durch die Worte *erp, erpin* bezeichnet, und mit demselben gefüllte Gefässe werden anwesenden hohen Personen dargebracht. Die eine Sorte ist *weisser Wein* überschrieben, die andere *Wein von Papyrus* (das Symbol von Unterägypten) und eine dritte *Wein vom Lotus* (das Symbol von Oberägypten); die übrigen Sorten sind mit keiner Bezeichnung versehen." Das Ausland 1835. N. 86. Daher sagt auch *Gervinus* in seiner Probe einer Geschichte der Zechkunst: „Von dem alten Weinbau in Aegypten geben ausser den schriftlichen Urkunden selbst die Ruinen alter Gebäude Zeugniss, und ich werde von den Gemälden in den Todtengrüften bei El Kab

6. Ueberlassen werden sie insgesammt den Raubvögeln der Berge,
Und den Thieren des Landes,
So dass den Sommer auf ihnen die Raubvögel zubringen,
Und alle Thiere des Landes auf ihnen überwintern.

reden, auf welchen unter mancherlei Darstellungen auch das Verfahren bei der Weinlese, beim Aufbewahren und Kühlen des Weins abgebildet ist. Mehre Gegenden werden ausdrücklich genannt als weinberühmt; Eleithyia hatte Weinbau; der mareotische See und Tänia, wo jetzt Alles öde und wüste liegt, waren ihres Weines wegen gepriesen (*Strabo p.* 1134. *ed. Falcon.*); Alexandrien führte Wein nach Rom aus und Horaz kennt den mareotischen; dem Luxus aber schien der Falerner in ägyptischer Behandlung besser (*Lucan. Pharsal.* X, 161.), sowie auch schon der Wein von Tänia für gewürzhafter und stärker galt, als der alexandriner. Doch schon zu Athenäus Zeit (*Athen.* 1, 25.) war diese Cultur meist dahin und nur der von Antylla hatte damals noch einen Namen." Bl. f. lit. Unt. 1836. N. 224. Vrgl. *Henderson*, *The history of ancient and modern wines.* Deutsch. Weimar. 1833. —

V. 6. Die im vorigen Verse bildlich bezeichnete Niederlage der Aegypter wird jetzt nach ihrem ganzen ungeheuern Umfange dargestellt, was mit Aufgebung des Bildes in eigentlicher Rede geschieht, wodurch das vorangestellte Bild zugleich seine Erklärung erhält. Die abgehauenen Ranken sind die Leichname der Erschlagenen (vrgl. C. 14, 19.), welche den Raubthieren und Raubvögeln als Speise anheimfallen (Jer. 7, 33. 12, 9. Ezech. 29, 5. 32, 4. 5. 39, 17. Offb. 19, 17.), wie man in einem hebräischen Fluchworte sagte: ich will dein Fleisch den Vögeln des Himmels und den Thieren des Feldes geben. 1 Sam. 17, 44. Die zweite Vershälfte enthält eine *parall. ellipt.*, indem קַיִץ

7. Zu jener Zeit werden Gaben gebracht dem Jehova der Heerschaaren,
Das ausgebreitete und glatte Volk (wird sie bringen),
Und von dem Volke, furchtbar von je her und immerdar,

ebenso in der letzten, wie תֶּחֱרָף verändert in יֶחֱרַף in der vorhergehenden Verszeile zu ergänzen ist, so dass schon *Gesenius* ganz richtig bemerkt: „Es versteht sich von selbst, dass dieses (Zubringen des Sommers und Winters) von beiden (den Raubvögeln und wilden Thieren) zusammen zu verstehen ist.“ —

V. 7. Zur Zeit dieser Grossthat Jehova's werden die Aethiopier Jehova als den wahren Gott erkennen und ihm durch Geschenke zu Jerusalem huldigen. Was die Aethiopier hierzu veranlassen soll nach Jesaja's Vorstellung, lässt sich nicht mit Gewissheit angeben. Es kann sein die Grossthat Jehova's, durch welche er unter den Aegyptern eine so grosse Niederlage angerichtet (V. 6.) und sich in seiner ganzen Grösse und Kraft geoffenbaret hat. Darum mögen hier auch vorzugsweise die Aethiopier bezeichnet sein, obgleich nach dem folgenden Capitel (V. 21.) auch die Aegypter gemeint sind, denn die Aethiopier waren nach *Herodot* (III, 20.) so sehr für die Grösse und Kraft eingenommen, dass sie den Grössesten und Stärksten unter sich zu ihrem Könige machten. Es können indessen auch die Aethiopier bei der Niederlage der Aegypter betheiligt gedacht worden sein, da diese zu ihnen Boten und sie ohne Zweifel um Hülfe gebeten hatten, und dann würde ihre Bekehrung so wie die der Aegypter nicht bloss als eine Folge der lebendig erkannten Grösse Jehova's, sondern auch als ein Ergebniss der durch ihn erhaltenen Züchtigung, oder doch überhaupt der erweckten Furcht vor ihm gedacht sein. Dieses scheint auch das Folgende zu bestätigen, denn das 19te Capitel ist nur als eine weitere Ausführung dieses

Die Nation von hoher Kraft und der Zertretung,
Dessen Land Ströme zertheilen,
Zum Orte des Namens Jehova's, dem Berge Zion.

18ten Capitels zu betrachten, so dass beide Capitel in demselben Verhältnisse zu einander stehn, wie Cap. 15 und 16. Da die Grammatik nicht erlaubt, יוּבַל im Sinne von יוֹבַל aufzufassen, und da überdies in וּמֵעַם die zur passiven Bedeutung gehörige Präposition מִן ausdrücklich vorkommt, so wird man עַם מְמֻשָּׁךְ וּמוֹרָט als ein ganz separat gesetztes Subject betrachten müssen, zu dem man entweder das *Activum* von יוּבַל, oder die *Praepos.* מִן aus dem folgenden וּמֵעַם zu ergänzen hat, wenn man es zu einem Satzgliede gestalten und es mit den übrigen Worten in eine Satzverbindung bringen will. Das *Vav copul.* in וּמֵעַם fehlt zwar in einigen *Mss.*, indessen wenn es auch steht, so ist damit doch noch nicht eine Zweiheit der Völker hier geradezu angegeben, obschon unter den Aethiopiern wohl auch hier eine Mehrheit von Völkerschaften, namentlich die Nahum 3, 9. genannten Lybier südwestlich von Aegypten und die Phutäer, die nach *Josephus* (Arch. I, 7.) in dem nachmaligen Mauritanien und jetzigen Marocco wohnten, gemeint sein können. Daraus ergiebt sich zugleich das Ungeschickte der Frage *Hitzigs*: „und wer wäre diese zweite Völkerschaft?" — הַר־צִיּוֹן ist eine überflüssige Erklärung von מְקוֹם־שֵׁם יְהוָֹה, dass man sich wundern muss, warum nicht *Gesenius* und *Hitzig* consequenter Weise auch diese Erklärung ebenso wie andere Erklärungen dieser Art für ein Glossem erklärt haben. Dieselben sind indessen dem Jesaja so eigenthümlich, dass nach solchen Beispielen, wie dieses hier ist, auch Erklärungen wie בְּמֶלֶךְ אַשּׁוּר C. 7, 20. einen grossen Schein der Authentie erhalten. —

C. 19, 1. Siehe, Jehova fähret einher auf leichter Wolke
Und kommt nach Aegypten,
So dass erbeben Aegyptens Götzen vor seinem Antlitz,
Und das Herz Aegyptens verzagt in seinem Innern.
2. Denn ich will rüsten Aegypter gegen Aegypter,

V. 1. Die weitere Motivirung und Explication des so eben Gesagten beginnt hier mit derselben Partikel, wie C. 17, 1., so dass הִנֵּה auch hier eine gewisse explicative Bedeutung erhält, und schon dadurch auch diese Ueberschrift hier מַשָּׂא מִצְרָיִם, *Ausspruch über Aegypten*, ebenso wie die in C. 17, 1. als ungehörig und nicht-authentisch verrathen wird. — רֹכֵב ist hier nicht etwa auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft zu beziehen, denn es bildet den Gegensatz zu אֶשְׁקוֹטָה C. 18, 4. und fällt erst in die Zeit kurz vor der Erndte nach C. 18, 5. Jehova fährt hier einher auf einer leichten und schnellen Wolke, wie sonst auch auf den Fittigen des Windes (Ps. 104, 3.), oder auf den Flügeln des Cherubs (Ps. 18, 10.). „Ebenso fährt nach Dan. 7, 13. Matth. 24, 30. Offb. 1, 7. 14, 14. der Menschensohn auf den Wolken des Himmels einher." Das Erbeben der Götzen Aegyptens vor Jehova bezeichnet diesen als den allmächtigen Weltengott, vor dem Alle, die ihm nicht dienen, erzittern und verzagen müssen, wenn er sich in seiner Kraft und Herrlichkeit offenbart. Daher ist er auch V. 16. in gleicher Qualität zu denken, selbst wenn er auch wegen der unmittelbaren Folge des in V. 17. Gesagten auch als Nationalgott der Juden erscheint. —

V. 2. Der Zweck des Erscheinens von Jehova in Aegypten ist die Erregung eines Bürgerkrieges, so dass er auch hier wieder so recht als ein Kriegsgott, als ein

So dass jeder gegen seinen Bruder und jeder
gegen seinen Nächsten kämpft;
Stadt gegen Stadt,
Königreich gegen Königreich.

אִישׁ מִלְחָמָה (2 Mos. 15, 3.), als ein אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת (1 Sam. 17, 45.), als ein יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה (Ps. 24, 8.) erscheint. Vergl. *Virg. Aen.* VII, 316., wo die Juno sagt: *At licet amborum populos exscindere regum* und V. 335., wo sie zur Alecto sagt: *Tu potes unanimes armare in proclia fratres.* Sehr richtig bemerkt *Hitzig*: „Wahrscheinlich deutet Jesaja's Weissagung auf Widerspenstigkeit der Kriegerkaste unter *Sethos*, vrgl. Herod. II, 141., die auch bald darauf, als Sanherib anrückte, nicht fechten wollte." Auch übersetzt er סִכְסַכְתִּי ganz richtig durch: „rüsten *will* ich," aber eben darum werden wir, da *Sethos* um 727 v. Chr. den Thron zu Sais einnimmt, die Abfassung dieses Orakels schwerlich bis nach 722 v. Chr. hinunter setzen können, sondern es in einem der allerersten Jahre des Sethos entstehen lassen müssen, am Sichersten um 726., oder auch allenfalls um 725 v. Chr., womit auch die bisherige Reihenfolge der Weissagungen und mehreres Andere vortrefflich stimmt. Ganz unpassend und völlig unwahrscheinlich dagegen bezieht *Gesenius* dieses Capitel auf den Streit der sogenannten Dodekarchen (Herod. II, 147. 151. Diod. Sic. I, 66.), und *Maurer* stimmt ihm hierin auf das Vollkommenste bei. Darnach müsste dieses Orakel dem Jesaja ohne Weiteres abgesprochen werden, was doch schon die Sprache verhindern dürfte. מַמְלָכָה בְּמַמְלָכָה deutet auf eine Mehrheit von Königreichen in Aegypten hin, wie sie wirklich stattfand. Es herrschten zur Zeit des Hiskia gleichzeitig drei Dynastieen in Aegypten, eine *äthiopische*, eine *saitische* und eine *tanitische*, ausser denen vielleicht noch eine zu Memphis bestand. Das Haupt der äthiopischen war um diese Zeit *Sevechus*, der zum Wenigsten ganz Oberägypten inne hatte, und dessen Regierungsantritt man gleichzeitig mit

3. Und schwinden soll der Geist Aegyptens, so ihm einwohnt,
Und seinen Rath will ich vernichten,
So dass sie sich fragend wenden an die Götzen und an die Beschwörer,
An die Schatten und an die Kundigen.

dem des Hiskia ins Jahr 728 v. Chr. setzt. Das gegenwärtige Haupt der Dynastie von Tanis war *Sethos*, der etwa ein Jahr später den Thron einnahm.

V. 3. Die hier bezeichnete Muth- und Rathlosigkeit der Fürsten wird öfters erwähnt, wenn Jehova Jemanden verderben will, und ist hier nicht auf einen gegenwärtigen, sondern erst künftigen Zustand stattfindender Verwirrung zu beziehen. Vrgl. Obad. 8. und 1 Sam. 14, 15. 20. Urheber dieser Rath- und Muthlosigkeit, wie der ganzen Verwirrung, ist immer Jehova durch unmittelbares Einwirken. S. unten V. 14. — רוּחַ, *Geist*, ist hier vorzugsweise *Muth* und *Herzhaftigkeit*. נָֽבְקָה für נָבַקָּה Niph. von בָּקַק *evacuat*. — עֵצָה, *Rath*, ist hier die vernünftige Ueberlegung, welche es rathsam findet, alle innere Uneinigkeit und Zwietracht, welche nur Unheil erzeugt, beizulegen, besonders wenn noch eine äussere Macht, wie die assyrische um diese Zeit, furchtbar zu werden anfängt. Diese ihre Unvernunft verleitet sie auch, sich da Raths zu erholen, wo doch kein rechter zu finden ist. Ein solches Befragen der Götzenorakel, der Geister von Abgeschiedenen und dergl. gilt den Propheten immer als der Act eines ganz besondern Unverstandes. Vergl. C. 8, 19. Die berühmtesten Orakel der Aegypter waren das der Buto oder Lato in Butopolis und des Amun oder Amon (Jer. 46, 25.) zu Theben. —

V. 4. Der Grund, warum Jehova solche Verwirrung und Anarchie in Aegypten anrichtet, ist der, dass er Aegypten in die Gewalt eines Herrschers, der sie gehörig züchtigen soll, bringen will. — סִכֵּר für das sonstige

4. **Denn ich überantworte die Aegypter einem harten Herrn,**
Und ein kräftiger König soll über sie herrschen;
Spricht der Herr, Jehova der Heerschaaren.

סִגֵּר und הִסְגִּיר, *übergeben, überantworten, Preis geben,* von סָכַר, סָגַר *claudit, concludit*; daher im N. T. Gal. 3, 20. Röm. 11, 32. *συγκλείω* in der Bedeutung von *tradere*. Ueber die Pluralform אֲדֹנִים mit dem *Adj.* קָשֶׁה im *Sing.* s. *Ewald* Kr. Gr. S. 504 u. 641. — מֶלֶךְ עַז ist ein *kräftiger*, nicht aber „*grimmer*" König, denn weder das *Nomen* עֹז *Kraft, Stärke, Macht,* noch das Verbum עָזַז *stark, mächtig, kräftig sein,* enthält irgend etwas von *Grimm*; vielmehr ist dieser Ausdruck hier zu verstehen nach Richt. 6, 2.: וַתָּעָז יַד־מִדְיָן עַל יִשְׂרָאֵל *und die Hand der Midianiter war stark über Israel*, so dass hier ein König gemeint ist, der mit kräftiger Hand die Herrschaft handhabt und dadurch jeden Versuch zur Rebellion und Anarchie ganz unmöglich macht, oder im Keime erstickt. Eher schon könnte אֲדֹנִים קָשֶׁה *ein grimmer*, oder vielmehr *grimmiger Herr* sein. Nach *Gesenius* ist nun dieser harte Herr und mächtige König *Psammetichus*, welcher nach gewöhnlicher Zeitrechnung um 656 v. Chr., nach *Gesen.* um 696 v. Chr., der Dodekarchie ein Ende machte und mit kräftiger Hand die Zügel der Alleinherrschaft ergriff. Indessen, dass Jesaja bei diesem Orakel nicht die Dodekarchen und den Psammetich kann im Auge gehabt haben, ist bereits bemerkt worden, ganz abgesehen davon, dass Psammetichus auch kein אֲדֹנִים קָשֶׁה war. Ueberhaupt scheint Jesaja an keinen einheimischen Fürsten gedacht zu haben, obgleich der Vergleich dieses und des 2ten Verses mit Sach. 11, 6. sehr leicht auf diese Vermuthung bringen könnte, zumal da Sethos um diese Zeit sich des Thrones von Tanis eben bemächtigt und sich gegen die Kriegerkaste durch Entziehung ihrer bisherigen Be-

5. Und versiegen wird das Wasser aus dem Meere,
Und der Strom vertrocknet und dorret aus;

sitzungen gleich von Anfange an hart und gewaltsam bewiesen hatte. Indessen die VV. 11—13., die Analogie der beiden vorigen und der nächsten folgenden Orakel, welche eine mehr oder weniger deutliche Beziehung auf die Furchtbarkeit der assyrischen Macht für alle nähere oder entferntere Nachbaren des jüdischen Staats enthalten, ferner die gerade stattfindenden politischen Zeitverhältnisse, welche den Propheten gewisser Maassen nöthigten, in allen seinen politischen Orakeln aus dieser Zeit die Bedeutsamkeit der assyrischen Macht zu berücksichtigen, und endlich das 20ste Capitel, das, da sich eine gewisse consequente Fortbildung und Entwickelung in den Orakeln Jesajas bemerken lässt, nur als eine genauere Bezeichnung des früherhin nur ganz allgemein und unbestimmt Verkündigten zu betrachten ist, lassen keinen Zweifel übrig, dass hier ein auswärtiger, und zwar ein assyrischer Machthaber gemeint ist. Da sich Jesaja jedoch über die Zeit, in welche das Strafgericht über die Aegypter und somit auch die Herrschaft dieses auswärtigen Regenten fallen soll, C. 18, 4. 5. so unbestimmt ausdrückt, dass man deutlich sieht, wie er über diese Zeit ganz im Ungewissen war, so kann er sich auch keine bestimmte Persönlichkeit als Vollzieher dieser seiner Weissagungen vorgestellt haben, wenn gleich es immer ein assyrischer König war, so dass er an Perserkönige, wie *Cambyses* und *Artaxerxes Ochus*, auch nicht im Allerentferntesten denken konnte. Daher kann man ebenso wenig behaupten, dass Jesaja hier geradezu den *Salmanasser* gemeint habe, obgleich zu seiner Zeit dieses Orakel verfasst wurde, als man mit *Hitzig* so zuversichtlich sagen kann, dass er den *Sargon* in Folge innern Zwiespaltes sich Aegyptens bemeistern lasse.

6. So dass die Ströme Gestank verbreiten,
Seicht und trocken die Nile Aegyptens werden,
Das Rohr und Schilf dahinstirbt.

V. 5. Da Jehova ebenso sehr ein Gott der Natur, als der Menschenwelt ist, so fügt er, wenn er ein Land oder Volk recht hart züchtigen will, zu den politischen Drangsalen noch physisches Unglück hinzu, so wie das Gegentheil von beiden im Gegenfalle auch in der Regel mit einander verbunden ist. C. 30, 23—26. Ps. 72, 3. 16. Ein grösseres Natur-Uebel kann es aber für Aegypten kaum geben, als das Ausbleiben der Nilüberschwemmung aus Wassermangel. Demnach soll hier das Wasser aus dem Nil versiegen, woran sich alles Uebrige als die natürliche Folge davon anreiht. — נִשְּׁתוּ kann mit diesem seinem Dagesch und dem vorangehenden Chirek nur als Niphal von der Radix נָשַׁת betrachtet werden, oder man müsste die masorethische Vocalisation für falsch erklären und wenigstens נָשַׁתּוּ für נִשְּׁתוּ lesen, um es von שָׁתַת ableiten zu können. Es sind demnach hier ebenso die beiden Stämme שָׁתַת und נָשַׁת zu statuiren, wie סָכַךְ und נָסַךְ (Jes. 25, 7.). — Unter dem Meere הַיָּם ist hier wieder der Nil verstanden, was auch die zweite Verszeile bestätigt, da sie ganz dasselbe, als die erste, besagt, wobei noch zu bemerken sein dürfte, dass die Uferbewohner des Nil „jetzt, und vermuthlich auch in älterer Zeit„ mit dem Namen des Flusses den Ueberschwemmungszustand des ganzen Stromes bezeichnen. *Das Ausland* 1836. N. 191. — Da auch dieser Theil V. 5—10. den Charakter der beschreibenden Poesie an sich trägt, so darf es nicht auffallen, wenn die Farben bisweilen etwas stark aufgetragen sind und demnach hier in der Hyperbel die völlige Austrocknung des Nil verheissen wird. Einige jüdische und christliche Erklärer haben diese Austrocknung uneigentlich, als Bild des zerrütteten Aegyptens, nehmen wollen, indessen die übrige Schilderung,

7. **Die Auen am Nil, an der Mündung des Nil,**
Und alle Saaten am Nil,
Sie verdorren, zerstieben und sind dahin.

besonders V. 8—10., zeugt deutlich, dass hier eine wirkliche Trockenheit gemeint sei.

V. 6. Das Erste, was ein niedriger Wasserstand des Nil zur Folge hat, ist das Stinken seines Wassers. — הֶאֶזְנִיחוּ ist nach *Ewald* (Kr. Gr. S. 522.) ein Verbum *denominativum*, hergeleitet von dem nicht vorkommenden *Nomen* אֶזְנָח, nach *Gesen.* (Lehrg. S. 463.) ein Hiphil mit syrischem und hebräischem Charakterbuchstaben zu Anfange. — יְאֹר ist *der Nil* und יְאֹרִים die Nilkanäle, die Nilarme, kurz der ganze Nil nach allen seinen Theilen. Das Wort ist eigentlich ein *Nomen appellativum* und bedeutet bloss *Fluss* ganz im Allgemeinen, nach dem Sanskrit *der Gehende*; vrgl. יַרְדֵּן, der *Jordan*, von יָרַד *descendit*. Der griechische Name *Νεῖλος* bedeutet nach dem Sanskrit *der schwarze*, und entspricht so der hebräischen Bezeichnung durch שִׁחוֹר Jes. 23, 3., da er eine Menge fetter *schwarzer* Erde aus Aethiopien mit sich führt. Ebenso entspricht die hebräische Bezeichnung Aegyptens durch מָצוֹר d. i. eigentlich *Befestigung* dem griechischen Namen *Αἴγυπτος*, denn dieses bedeutet nach dem Sanskrit *beschützt* und war nach *Herodot* (II, 15.) zuerst nur der Name von Theben, der nachher auch auf das Delta überging. Theben also und nachher das ganze Land erhielt seinen Namen seiner natürlichen Festigkeit wegen, doch wurde er gewöhnlich in die Dualform מִצְרַיִם umgewandelt, weil der Nil das ganze Land bis zum Delta in zwei Theile theilt. Vrgl. יְרוּשָׁלֵם und יְרוּשָׁלַיִם *Jerusalem*, שֹׁמְרוֹן und שָׁמְרַיִן *Samaria.*

V. 7. Die zweite Folge des Wassermangels ist das Vertrocknen der Gewächse. עָרוֹת, eig. *nackte Plätze,* ohne Waldung, steht hier von den Wiesen am Ufer des

8. Und es klagen die Fischer,
Und es trauern alle, die in den Nil den Hamen werfen,
Und die das Netz ausbreiten über dem Wasserspiegel, sind ganz verzagt.

Nil, welche durch ihren hohen Graswuchs so ausgezeichnet waren, dass eine besonders gute Wiese eine ägyptische genannt wird. 1 Mos. 50, 11. פֶּה, der *Mund*, kann hier nur von der *Mündung* oder vielmehr den Mündungen des Nil gemeint sein, da nur dieses der Grundbedeutung entspricht und für den Rand, das Ufer eines Flusses diesem Bilde gemäss sonst immer שָׂפָה *Lippe* gesagt wird. Doch darf der Ausdruck hier nicht zu enge genommen werden, so dass vielleicht ganz Unterägypten oder das Delta damit gemeint ist. Vrgl. קְצֵה יְאֹרֵי מִצְרָיִם C. 7, 18.

V. 8. Die dritte Folge ist die Klage derjenigen, welche bei solchem Wassermangel zunächst betheiligt sind. Dieses sind zuerst die Fischer, da der sonst so fischreiche Nil mit seinem Wasser zugleich auch seiner Fische beraubt wird. Der Prophet theilt hier die Fischer nicht sowohl in zwei Klassen ein, „in solche, die des Hamens, und solche, die des Netzes sich bedienen," sondern bezeichnet sie vielmehr nach der doppelten Art des Fischfanges, um dadurch den gänzlichen Fischmangel recht bemerklich zu machen. Sehr malerisch bedient er sich hier zuletzt des Verbums אֻמְלַל, *verwelkt sein*, von der tiefen Betrübniss und Niedergeschlagenheit der Fischer, indem sie, gleichsam verwelkt, traurig und matt da stehen.

V. 9. An die Fischer schliessen sich an die Flachsarbeiter und Weber. — בּוֹשׁ, *sich schämen, beschämt dastehen, in seinen Erwartungen und Hoffnungen getäuscht sein*, scheint darauf hinzuweisen, dass sich der Prophet dieses Austrocknen des Nil und die allgemeine Dürre als eintretend dachte, nachdem der Anfang eine gute Erndte versprochen hatte. Vrgl. C. 18, 5. עָבַד übersetzt

9. Und zu Schanden werden die da bearbeiten gekämmten Flachs,
Und die da weben weisse Linnen.
10. Und es sind seine Grundpfeiler niedergeschlagen,
Alle Lohnarbeiter bis in die Seele betrübt.

Hitzig hier durch „*fertigen*," was dieses Verbum nie bedeutet und nie bedeuten kann. Es ist auch wenig wahrscheinlich, dass es eine besondere Menschenklasse in Aegypten gegeben haben sollte, die nur Flachs hechelte. Man hat also hier ganz allgemein an Personen zu denken, die den gehechelten Flachs verarbeiteten, unter denen die Leinweber noch besonders hervorgehoben werden, so dass noch die Spinner, die Verfertiger von Zwirn, Netzen und dergl. übrig bleiben. פִּשְׁתִּים *Sing.* פִּשְׁתָּה ist hier und sonst immer *Flachs*, und bedeutet mit dem Zusatz הָעֵץ (Jos. 2, 6.) *Leinstengel.* Die Baumwolle heisst בּוּץ Byssus und scheint noch zur Zeit Herodots in Aegypten, wenigstens in Unter- und Mittelägypten, so selten gewesen zu sein, dass er derselben erst als einer ganz besondern Eigenthümlichkeit Indiens erwähnt (III, 106. vrgl. VII, 65. III, 47.). חֹרָי sind *weisse Zeuge*, hier von Linnen, aus welchen nach Herodot (II, 37.) die Kleider sämmtlicher Aegypter und auch der Priester bestanden. Da *Ewald* und *Hitzig* die Pluralendung ־ָי wegräumen wollen, so erklärt Ersterer dieselbe hier für die ursprüngliche Form des *Suffix.* der ersten Person (Kr. Gr. S. 251. 298.) der Andere dagegen will die Wurzel חור Arab. حَار umsetzen; aber das Erste ist ohne rechten Sinn, und das Andere ganz willkührlich. —

V. 10. Auf die Spinner und Weber folgen die Ackerleute und Tagelöhner. שָׁתוֹת, von שִׁית *ponere*, sind hier wie Ps. 11, 3. *fundamenta*, τὰ θεμέλια, oder die Grundpfeiler der Gesellschaft, des staatlichen Verbandes. Als solche können nun verschiedene Personen und Stände be-

11. Lauter Thoren sind die Fürsten von Zoan,
Die weisen Berather Pharao's,
(Aller) Rath ist verdummt.

trachtet werden, da die Existenz des Staates durch Mehreres gleich sehr bedingt ist. Denn, wie es ohne Grund und Boden keinen Staat geben kann, so kann derselbe auch nicht ohne Recht und Gerechtigkeit, nicht ohne eine gehörige Regierung und Verwaltung bestehen. Wie daher Ps. 11, 3. unter den שָׁתֹת diejenigen gemeint zu sein scheinen, welche nach ihrer gesellschaftlichen Stellung Ruhe und Ordnung zu erhalten haben, so sind hier darunter ohne Zweifel die Ackerleute verstanden. Denn konnte das Brod als die Stütze (מַשְׁעֵן) des Menschen (s. z. C. 3, 1.) betrachtet werden, so musste auch der Bauernstand gleichsam als die physische Basis der Gesellschaft angesehen werden. Auch müsste es gar sehr auffallen, wenn Jesaja bei dieser Schilderung gerade die Ackerbauer ausgelassen hätte, da Aegypten gerade ein sehr reiches Getreideland war und zwar nur durch den Nil. An die „Grossen und Mächtigen" ist hier gar nicht zu denken, denn 1) was sollen diese hier unter den Fischern, Spinnern, Webern und Tagelöhnern? und 2) ist von ihnen gleich V. 11—14. ganz angemessen die Rede; denn sie hatten wohl keine Ursache, sich, wie jene Leute sogleich vor dem Verhungern zu fürchten, da der Ueberfluss früherer Jahre, der wohl zu allen Zeiten sorgsam aufgespeichert wurde (vergl. 1 Mos. 41, 35. 36.), ihnen ja zu allererst zu Gebote stand. Daher spricht der Prophet auch nur von ihrer Thorheit und ihrem Ahnenstolze. Das *Suffix.* in שָׁתֹתֶיהָ geht auf Aegypten. Mit diesen Grundpfeilern sind verbunden die עֹשֵׂי שֶׂכֶר *Lohnerwerber*, sonst auch שְׂכִירִים genannt, da diese von ihnen zum Theil ihren Verdienst bezogen, indem sie sich als Schnitter u. drgl. bei denselben vermietheten. Die Worte אַגְמֵי – נָפֶשׁ erhalten in Hiob 30, 25.: עָגְמָה נַפְשִׁי, *meine Seele ist betrübt*, ihre hinlängliche Erklärung. —

Wie könnt ihr (also) zu Pharao sagen:
„Ein Sohn der Weisen bin ich,
Ein Sohn uralter Könige.“

V. 11. Jetzt kommt Jesaja auf die Vornehmen und Grossen zu sprechen, welche als die Staatslenker und Regierer, die sich so weise dünken, wohl wissen sollten, von wem all dieses Unheil, „Bürgerkrieg, feindliche Invasion und Versiegen der gemeinsamen Nahrungsquelle,“ herkomme, damit sie demselben bei Zeiten hätten vorbeugen können. Die Stadt צֹעַן ist nicht *Saïs*, sondern das *Tanis* der Griechen (Herod. II, 166.), welches an dem darnach benannten östlichen Arme des Nil lag. Dieses Zoan oder Tanis, von dem noch jetzt Ruinen vorhanden sind, war zu Zeiten der Sitz einer besondern Königsdynastie, mit welcher vorzugsweise, nach 2 Kön. 17, 4. Jes. 30, 4. und der sonstigen Nähe zu schliessen, bald Israel, bald Juda in Verbindung stand, wie ja nach der ersten Stelle ***Hosea***, der letzte König von Samaria, sich noch kurz vor dem Untergange des Zehnstämmereichs mit סוֹא d. i. ***Sethos*** verband. Es war diese Stadt nach 4 Mos. 13, 22. sieben Jahre später, als Hebron erbaut, und war auch nach Ps. 78, 12. 43. der Hauptschauplatz der Wunderthaten Mosis vor Pharao, so dass unter den ägyptischen Pharaonen der Bibel vielleicht immer nur tanitische Könige gemeint sind. Mit den ***Fürsten Zoans*** sind hier identisch die חַכְמֵי יֹעֲצֵי פַרְעֹה eig. die Weisen (Pharao's), die Berather Pharao's, indem zu חַכְמֵי das folgende פַּרְעֹה zu ergänzen ist, so dass diese Ellipse den Gegensatz zu der in נִדָּחַי מוֹאָב C. 16, 4. bildet, da hier der bestimmende, dort der zu bestimmende Begriff eigentlich zwei Mal zu setzen war. Vrgl. Ps. 78, 9. Jer. 46, 9. 11. — עֵצָה נִבְעָרָה ***der Rath verdummt***, die Berathung, welche Einsicht und Klugheit, überhaupt חָכְמָה, ***Weisheit***, entwickeln soll, zeigt gerade das Gegentheil. Die יֹעֲצִים sind gleichsam בְּעִירִים, ***pecora bruta***. — בֶּן־חֲכָמִים steht hier nicht parallel mit den בְּנֵי

12. Wo sind sie denn deine Weisen?
Dass sie 's dir doch verkünden,
Damit man es wisse,
Was Jehova der Heerschaaren über Aegypten berathen hat.

נְבִיאִים, *filii i. e. discipuli prophetarum*, sondern bezeichnet hier wirklich die leibliche Abkunft, so dass diese Worte, welche jedem Einzelnen von ihnen der Prophet in den Mund legt, recht grell den Kastengeist ausdrücken, indem man die Weisheit nicht als eine freie Gabe Gottes, sondern als ein Erbeigenthum, als ein rechtmässiges und unverletzliches Erbstück betrachtet, durch das man schon von der Geburt an vor allen übrigen Menschenkindern bevorzugt ist. Diese Kaste ist nun hier die der Priester, welche als die alleinigen Inhaber aller höhern Einsichten und Kenntnisse des Volkes zugleich die Rathgeber der Könige waren, nach dem Könige als שָׂרִים, *Fürsten*, die höchste Macht, das höchste Ansehn im Lande besassen, ja wie jetzt der Vulcanspriester *Sethos* ursprünglich den Königsthron inne hatten, und sich so rühmen konnten, בְּנֵי־מַלְכֵי־קֶדֶם, *Söhne von Königen in uralter Vorzeit*, zu sein. Denn dem *Herodot* (II, 144.) erzählten sie, dass ursprünglich Götter die Herrscher in Aegypten gewesen seien, was auf eine Priesterherrschaft hinweist, wie sie in *Sethos* gerade wieder erneuert wurde. Dieser mag hier auch geradezu bei diesen Worten gemeint sein, so dass er sich dadurch als rechtmässigen Inhaber des Thrones und legitimen Landesherrn darstellen will, während er nach Jesaja's Ansicht nur ein Usurpator und Thronräuber war, darum aber auch jetzt von Jehova gestraft werden soll. —

V. 12. Alle höhere Einsicht geht den Aegyptern ab, sonst müssten sie etwas von Jehova und seinen Rathschlüssen wissen. Die biblischen Schriftsteller wissen überhaupt nichts von einer *besondern* Weisheit der alten Aegypter, denn so wie hier von *Weisen* die Rede ist, so werden

13\. Bethört sind die Fürsten Zoan's,
Es täuschen sich die Fürsten Noph's,
Und irre führen Aegypten die Häupter seiner Stämme.

auch Obad. 8. die Weisen von Idumäa angeführt, und wenn 1 Kön. 5, 10. von einer Weisheit Aegyptens die Rede ist, so ist nicht zu übersehen, dass dieselbe der חָכְמַת כָּל־בְּנֵי־קֶדֶם ganz gleichgesetzt wird, somit nur für die Weisheit des ganzen Westens steht, und Salomo's Weisheit nicht dadurch als so gross bezeichnet wird, dass er sogar die Weisheit der Aegypter übertroffen habe, sondern dass er *alle* menschliche Weisheit, so wohl die aller Ostvölker, wie die aller Westvölker weit hinter sich zurückgelassen habe. — וְיֵדְעוּ übersetzt *Hitzig*: „dass sie erforschen," was es allerdings in so fern bedeuten könnte, als das Wissen öfters die Folge des Forschens ist, und so hier, wie sonst das Wort, welches eigentlich nur die Folge bedeutet, das, welches den Grund zur Bedeutung hat, involvirt. Aber in dieser Bedeutung kommt יָדַע weder Jer. 5, 1. noch sonst leicht vor, noch würde es dann mit dem Nachfolgenden *hinter* יַגִּידוּ לָךְ gesetzt sein. —

V. 13. Die Thorheit der Häupter eines Volkes, der Lenker des Staates hat immer die übelsten Folgen für das ganze Land, denn nun werden auch alle übrigen missleitet. — נֹף, wofür Hoseas (9, 6.) מֹף sagt, ist *Μέμφις*, die Hauptstadt von Mittelägypten, welche nach Herodot (II, 99.) von *Men* oder *Menes*, dem ersten ägyptischen Könige, erbaut worden ist und jetzt nur noch in wenigen Trümmern ihre alte Grösse und Herrlichkeit verkündet. Zur Zeit unsers Orakels scheint sie wie Tanis, dem sie hier ganz parallelisirt ist, der Sitz eines Königs gewesen zu sein, der aber von dem äthiopischen Könige eingesetzt sein mogte, daher *Manetho* (ein Oberpriester zu Heliopolis, der um 260 v. Chr. aus Landesarchiven eine ägyptische Geschichte schrieb, welche verloren gegangen ist, so

14. Jehova geusst in ihr Inneres einen Geist der Verkehrtheit,
Dass sie Aegypten irre führen in allem seinem Thun,
Wie herumirrt ein Trunk'ner in seinem Gespei.

dass nur noch die Namenverzeichnisse der ägyptischen Könige sich bei *Syncellus* und im *Chronicon* des *Eusebius* erhalten haben) nichts von einer besondern Dynastie zu Memphis um die Zeit des Sethos weiss. — פִּנַּת שְׁבָטֶיהָ eig. *die Ecke seiner Stämme* d. i. *der Fürst*, *die Fürsten* (vergl. Richt. 20, 2. 1 Sam. 14, 38. Ps. 118, 22. Jes. 28, 16. Zach. 10, 4.) weil sie nicht nur voranstehen, sondern auch dem ganzen Staatsgebäude Schutz und Festigkeit gewähren, so dass alles zusammenstürzt, wenn sie fallen. Vrgl. Hiob 1, 19. Auch dürfte der Begriff des Hohen hier zugleich mitenthalten sein (vrgl. Zeph. 1, 16.), jeden Falls sind die Vornehmen und Mächtigen hier ganz anders bezeichnet als V. 10. die Ackerleute. Da der *Sing.* פִּנָּה mit dem Verbum im Plural construirt ist, so ist es dadurch als ein *Collectivum* bezeichnet, und somit die Veränderung in פִּנּוֹת überflüssig.

V. 14. Der Urheber solcher Verkehrtheit der Grossen ist hier, wie sonst immer, Jehova. מָסַךְ, *miscet*, steht hier vom *Einschenken*, Eingiessen. Das *Suffix* in בְּקִרְבָּהּ ist wegen des Folgenden auf פִּנָּה zu beziehen. עִוְעִים ist der Plural von עִוְעָה, einer Steigerungsform, die durch Wiederholung des ersten und zweiten Radicals von עָוָה = עָוַו gebildet worden ist. *Ewald* Kr. G. S. 484. — תָּעָה, *errat*, steht hier vom *Taumeln* des Betrunkenen. —

V. 15. Aegypten, berühmt durch seine grossen Werke, man mag denken an seine ungeheure Bauten oder an seine Eroberungszüge unter Sesostris, wird in dieser Zeit nichts Derartiges zu Stande bringen, sondern eine gänzliche Tha-

15. Und nicht wird sich Aegypten einer Grossthat
erfreun,
Welche vollbrächte das Haupt und der
Schweif,
Der Palmzweig und die Binse.

tenlosigkeit, ein gänzlicher Mangel an Thatkraft und Unternehmungsgeist sich ihrer bemächtigen. — יְהָיֶה לְמִצְרַיִם erklärt *Gesen.*: „geschieht *von* den Aegyptern," doch daran hindert nicht nur das folgende אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה וגו׳, *welches vollbrächte* u. s. w., sondern auch, dass bei diesem Sinne wohl nur das *Niph.* נִהְיָה steht. S. 1 Kön. 1, 27. 12, 24. Ebenso wenig dürfte die Uebersetzung von *Hitzig* durch „*gelingen*" statthaft sein, denn C. 7, 7. rechtfertigt sie noch keineswegs als richtig, zumal da der Hebräer den Begriff des Gelingens sonst immer durch das Verbum צָלַח oder צָלֵחַ, *prosper est, prospere succedit*, ausdrückt. Demnach wird man bei der gewöhnlichen Bedeutung von הָיָה mit folg. לְ verbleiben müssen, so dass es eigentlich auch hier nur *haben*, oder *zu Theil werden* bedeutet, aber wegen des ganzen Gedankens hier einen erfreulichen, rühmlichen Besitz oder Erwerb anzeigt. Denn מַעֲשֶׂה, von עָשָׂה *fecit*, ist zwar zunächst die *That* ganz im Allgemeinen, erhält aber durch den Zusammenhang oft eine besondere Nebenbedeutung. Daher bedeutet es nicht nur eine *Uebelthat*, sondern auch eine *Grossthat* z. B. Richt. 2, 10. Ps. 86, 6. So ist es auch hier zu fassen. ראשׁ das *Haupt* ist der König, und darnach *müssen* hier die Prister unter dem זָנָב verstanden sein, da von Aegypten die Rede ist, wo die Priester fast immer, wie wir etwa sagen würden, die rechte Hand der Könige waren. Hieraus sehen wir, dass זָנָב gar nicht in so übeln und verächtlichen Sinne verstanden sein kann, als es gewöhnlich genommen wird, wie ja auch wir bei einer glänzenden Procession die Ersten, als solche, ohne Weiteres ראשׁ, die Andern ebenso זָנָב den *Schweif* werden nennen können, ohne dass darum der

16. An jenem Tage wird Aegypten wie die Weiber sein,
So dass es zittert und bebt
Vor dem Schwingen der Hand Jehova's der Heerschaaren,
Welche er gegen es schwingt.

Würde und Bedeutsamkeit der Einzelnen irgendwie zu nahe getreten werden würde. Daher ist die Erklärung *Vitringa's*, der auch schon unter dem זָנָב die Priester verstand, nicht so „ungeschickt," wie *Gesenius* meint. Das zweite Bild des Palmbaums und der Binse scheint in so fern gebraucht zu sein, als der König, auf erhabenem Throne sitzend, über alle Andere hoch hinausragt.

V. 16. Statt alles Muthes zu grossen Thaten wird Feigheit sich der Aegypter in hohem Grade bemächtigen. Es bildet also dieser Vers den ganz natürlichen Gegensatz zum vorhergehenden, wie er bei Jesaja auch sonst vorkommt. Sodann ist מִצְרַיִם hier ebenso wie V. 3. und C. 18, 2. als *Masculinum* construirt, was ebenfalls ein Zeugniss zu Gunsten seiner Authentie ist. Da nach *Hitzig* „diese Construction im ächten Theile des C. nie gewählt ist," so hätte er doch angeben sollen, worauf das *Suffix. masc.* in בְּקִרְבּוֹ und עֲצָתוֹ V. 3. bezogen werden könnte, wenn man die natürliche Beziehung auf das unmittelbar voranstehende מִצְרַיִם umgehen will. Ferner ist die Redensart הֵנִיף יָד oder נוֹפֵף יָד in dem hier vorkommenden Sinne gerade dem Jesaja vorzugsweise eigenthümlich. Vrgl. C. 10, 32. 11, 15. Dieses wäre also schon das dritte Zeugniss für die Authentie. Endlich aber werden wir durch das בַּיּוֹם הַהוּא auch hier, wie sonst bei Jesaja, in die messianische Zeit versetzt oder ihr doch sehr nahe gebracht, wie das der folgende

V. 17. zeigt, denn obschon der eigentliche Sinn dieses Verses etwas dunkel ist, so wird hier doch offenbar dem

17. Und es wird werden der Boden von Juda für
Aegypten zum Schreckniss,
Jeder der seiner gedenkt, wird ob ihm erbeben,

Lande Juda eine Bedeutsamkeit zugeschrieben, wie sie gerade in der messianischen Zeit nach Jesaja's Hoffnungen durch Jehova und seinen Messias (vrgl. Ps. 2, 2. 18, 51.) gewonnen werden sollte. Zugleich zeigt sich hier gewisser Maassen dieselbe Breite, wie im vorigen Orakel, denn, wie dort des Weinens und des Jammergeschreis, so ist hier von der Furcht, der Rathlosigkeit und dem Schrecken der Aegypter wiederholentlich und in immer neuen Wendungen und Verbindungen die Rede. Man vrgl. V. 1. V. 3. V. 11—14. V. 16. — אֲדָמָה steht hier ebenso wie C. 1, 7. nicht ganz gleichbedeutend mit אֶרֶץ, das *Land* mit Einschluss der Einwohner, sondern bezeichnet mehr nur den Grund und Boden. Wie also z. B. 2 Mos. 3, 5. von einer אַדְמַת־קֹדֶשׁ, einem *heiligen* Boden die Rede ist, so bezeichnet hier Jesaja den Boden Judäas hyperbolisch als einen solchen, welcher den Aegyptern ein solcher Gegenstand des Schreckens sein werde, dass schon der blosse Gedanke daran sie in Furcht setzen werde. Abgesehen nun von dem Hyperbolischen dieser Darstellung, wie es bei Jesaja öfter vorkommt, zeigt sich bei Vergleichung dieses Verses mit C. 10, 28—33., wo der assyrische König mit seinem Heere zwar unaufhaltsam vordringen, aber kaum auf dem Gebiete Judäas angelangt vernichtet werden soll, dass hier entweder eben dieses, oder ein ähnliches Factum gemeint sein muss, welches den Aegyptern die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des jüdischen Gebietes mit dem stärksten Nachdrucke zum Bewusstsein bringen soll. Man könnte nun vermuthen, der Prophet habe hier die Niederlage eines vorgedrungenen ägyptischen Heeres gemeint, welches eben so wie jenes assyrische auf Judäa's Grund und Boden alsbald vernichtet werden soll, indessen da die Aegypter in diesem ganzen Orakel bisher nicht als eine erobernde Nation geschildert

Von wegen des Rathschlusses Jehova's der Heerschaaren,
Den er gegen dasselbe gefasst hat.

worden sind, vielmehr nur als eine solche, die mit sich selbst im Kampfe begriffen ist V. 2. und dann von einem auswärtigen Eroberer tyrannisirt werden soll V. 4., so werden wir die Sache anders zu fassen haben, und dazu giebt uns der folgende Abschnitt von V. 18—22., namentlich V. 20., die nöthigen Winke an die Hand, so dass darnach Jesaja auch hier an die Vernichtung eines assyrischen Heeres im Gebiete von Juda gedacht haben muss. Dieses geschieht während der Regierung des Messias und auch wohl zum Theil durch ihn, so dass dieser nach Entfernung der Assyrier seinen Staat auf Kosten der Aegyptier erweitert. Denn

V. 18. kann nur so verstanden werden, dass Jesaja unter den fünf Städten Aegyptens, welche die Sprache Canaan's d. i. die jüdische Sprache reden sollen, einen Theil von Aegypten gemeint hat, welcher dem jüdischen Staate einverleibt werden soll. Was nun dieses für ein Theil sein solle, lässt sich im Allgemeinen nur so angeben, dass ein nach Palästina zu und an Judäa angrenzender Landstrich gemeint sein muss. Denkt man nun daran, dass Jesaja auch sonst Philistäa zu Aegypten gerechnet zu haben scheint (vrgl. C. 7, 18. und 9, 11.), und dass er es auch hier zu Aegypten gerechnet haben muss, da er V. 23—25. nur drei Länder unterscheidet, ferner, dass die Anzahl der Hauptstädte der Philister gerade fünf betrug, und endlich dass die philistäische Sprache von der jüdischen verschieden war (Neh. 13, 23. 24.), so ist es am Einfachsten hier als den Sinn Jesaja's anzunehmen, dass nach diesen seinen Worten Philistäa für immer von Aegypten getrennt und zu Judäa gefügt werden solle, so dass die alten Einwohner, wie die Canaaniter, theils getödtet, theils vertrieben, theils zu Leibeigenen gemacht und ihre Besitzungen den Ju-

18. An jenem Tage werden fünf Städte in Aegyptenland sein,
Die da die Sprache Canaan's reden,

däern anheim fallen sollten. Dann sieht man auch, wie leicht Jesaja bei der עִיר הֶרֶס die Stadt *Asdod* im Auge haben konnte, denn הֶרֶס kommt her von הָרַס *diruit* und אַשְׁדּוֹד kommt her von שָׁדַד, *vastat.* Zwar ist nun diese Stadt wegen ihrer Festigkeit so benannt, doch Jesaja nimmt sein Etymon in der ihm geläufigen Bedeutung (vergl. C. 15, 1.) und interpretirt den Namen der Stadt so, wie er ihr künftiges Schicksal sich dachte. Denn: *sie soll eine Stadt der Zerstörung genennet werden*, ist so viel, als: sie soll zerstört werden. Dieses war bei so festen Städten, wie Asdod war, das nach *Herodot* (II, 157.) eine 29jährige Belagerung von Seiten Psammitichs aushielt, bei einem überlegenen Angreifer gewöhnlich der Fall, wurden aber in der Regel wieder hergestellt. Dieser Wiederaufbau muss auch hier hinzugedacht werden, da ja auch Asdod eine von den fünf Städten sein sollte, welche die Sprache Canaans zur Zeit des Messias reden würden. Vrgl. Sach. 9, 6. In ganz gleicher Weise, wenn auch in entgegengesetztem Sinne verändert Jesaja C. 29, 1. 2. 7. den Namen Jerusalems in Ariel und nimmt den Namen Aegyptens רַהַב C. 30, 7. in seiner Wortbedeutung, um es dadurch zu charakterisiren und zu zeigen, was von ihm zu erwarten ist. — Ungeachtet der Einfachheit und Natürlichkeit dieser Erklärung wäre es doch möglich, dass Jesaja sich einen andern Theil Aegyptens als einen solchen gedacht hätte, der dem messianischen Staate einzuverleiben sei. Dieses könnte dann nur derjenige Theil sein, in welchem die Hebräer schon früher einmal gewohnt hatten, d. i. *das Land Gosen.* Denn dieses Gosen scheint ein Landstrich gewesen zu sein, der nicht nur in Niederägypten gelegen hat, sondern auch der Palästina zunächst gelegene Theil gewesen ist. Dass nun dieses Gosen um diese Zeit gerade fünf Städte oder Hauptorte ge-

Und die da bei Jehova der Heerschaaren
schwören.
Stadt der Zerstörung wird eine heissen.

habt habe, lässt sich zwar nicht nachweisen, indessen es verdient wohl einige Beachtung, wenn die LXX 1 Mos. 46, 28. für גֹּשֶׁן von einer ἡρώων πόλις und dem Lande ῥαμεσσή reden. Denn dieser Landstrich ῥαμεσσή Hebr. רַעְמְסֵס oder רַעַמְסֵס gehörte nach 1 Mos. 47, 11. zu Gosen, und hatte seine eigene Stadt, welche die Hebräer während ihres Aufenthalts in Aegypten erbauen halfen. 2 Mos. 1, 11. Dasselbe gilt nach dieser Stelle von der Stadt Pithom, die auch in Gosen gelegen haben muss. Jene ἡρώων πόλις aber ist unzweifelhaft *Heroopolis*, von welcher Stadt der heropolitische Arm des arabischen Meerbusens seinen Namen hat, und jetzt *Suez* heisst. So hätten wir also schon drei Städte im Lande Gosen, so dass uns nur noch zwei fehlten, was wohl ohne Bedeutung ist. Hiezu kommt noch, dass zwischen עִיר הֶרֶס und ἡρώων πόλις sich eine gewisse Aehnlichkeit bemerklich macht, die vielleicht nicht ganz zufällig ist, denn abgesehen von dem Gleichklange der Worte הֶרֶס und ἥρως, so wie von der gleichartigen Zusammensetzung mit עִיר und πόλις steht auch die Bedeutung von הֶרֶס, *Zerstörung*, mit der von ἥρως, *Held*, in sehr inniger Beziehung, da ein Held nur durch Zerstörung oder Aehnliches sich als Held erweiset, und es nur dadurch ist. Dieses könnte nun zwar die Vermuthung erwecken, dass wenigstens die vier letzten Worte dieses Verses ein späterer Zusatz sein mögten, indessen dagegen scheint zu sein das Vorkommen derselben in allen *Mss.* und *Codd.*, obschon auch manches offenbar Nichtjesajanische in ihnen vorkommt, und sodann die ächtjesajanische Redeweise יֵאָמֵר לְ, die schon C. 4, 3. vorkam, sowie auch die eigentlich hebräische Uebersetzung von ἡρώων πόλις durch עִיר גִּבּוֹרִים jeden Verdacht der Nicht-Authentie dieser vier Worte wiederum leicht schwinden lässt, so dass hier vielleicht nur ein ganz zu-

19. An jenem Tage wird Jehova einen Altar haben,
In Mitten Aegyptenlandes,
Und derselbe ein Postement an seiner Grenze,

fälliges Zusammentreffen der Weissagung und Geschichte stattgefunden hat, und das Gemeinsame beider Namen nur darin seinen Grund haben mag, dass Jesaja hier הֶרֶס in der Bedeutung von *Niederlage* genommen hat, da 2 Mos. 15, 7. das Verbum הָרַס in ganz gleicher Bedeutung vorkommt, und dass *Heroopolis* wirklich seinen Namen von einer Niederlage einerseits und von einem Siege andererseits erhalten haben dürfte. Gleichwohl scheint mir die Annahme, dass Jesaja Asdod darunter verstanden habe, viel wahrscheinlicher, zumal da Asdod auch C. 20, 1. in einer sehr engen Verbindung mit Aegypten steht, da es ferner auch sonst der besondere Gegenstand prophetischer Drohungen wurde (Amos 1, 8. 3, 9. Jer. 25, 20. Zeph. 2, 4. Sach. 9, 6.) und da es auch nicht lange vor dem Auftreten Jesaja's durch *Usia* schon etwas Aehnliches erfahren hatte. Vergl. 2 Chr. 26, 6. Zur Zeit der Maccabäer wurde diese Weissagung gegen Asdod auch wirklich verwirklicht (1 Macc. 5, 68. 10, 84. 11, 4.), doch liess es *Gabinius* wieder aufbauen (Joseph. Antiq. 14, 5. 3. *Bell. Jud.* 1, 7. 7.). Diese Erklärung dürfte demnach vor allen übrigen Deutungen durch *Leontopolis* nach dem Arabischen هَرْس *Löwe*, oder durch *Heliopolis* nach der andern Lesart חֶרֶס die Sonne, oder durch *Daphne*, da von dessen Töpfereien Jer. 43, 9. die Rede ist und חֶרֶס auch die Scherbe heisst, oder durch *Stadt der Errettung*, da das arabische Verbum حَرَسَ *custodit*, auch *schützen*, *erhalten*, *retten* heissen soll, leicht den Vorzug verdienen.

V. 19. Diesem Landstriche *an der Grenze Aegyptens*, welcher mit Palästina zu einem Lande für immer

20. So dass sie seien zu einem Zeichen und Zeugen
Dem Jehova der Heerschaaren in Aegyptenland;
Denn sie werden schreien zu Jehova ob der Dränger,
Und er wird ihnen einen Heiland und Fürsten senden,
Dass er sie errette.

vereinigt werden soll, wird gegenübergestellt *die Mitte Aegyptens*, wo zwar der Staat in seiner Integrität und Nationalität bestehen bleiben, aber doch Jehova als der allein wahre Gott anerkannt werden soll. Denn nur eine solche Anerkennung soll der Altar bezeichnen, welcher dem Gotte Israels in Aegypten errichtet werden soll, so wie das Postement, das ihm an der Grenze errichtet werden soll, nur eine Grenzsäule ist, durch deren Errichtung die rechtmässige und als solche anerkannte Erweiterung des Jehova - Staates für ewige Zeiten documentirt sein soll. Dieses besagt noch ausdrücklich der folgende

V. 20. Hier wird zunächst der Zweck eines solchen Altars und eines solchen Grenzdenkmales genau angegeben. Die מַצֵּבָה und der מִזְבֵּחַ sollen nemlich ein אוֹת und ein עֵד sein, was hier nur so, wie 1 Mos. 31, 52. Jos. 4, 6. 22, 27. verstanden werden kann. Aus dieser letzten Stelle, und noch mehr aus der ganzen Antwort der Rubeniten Jos. 22, 22—29. ergiebt sich nun ganz deutlich, dass auch hier durchaus nicht an einen Altar gedacht worden ist, welcher zum Opfern dienen sollte, da es ja sonst ganz überflüssig war ihn noch besonders einen עֵד zu nennen. Die Ursache einer solchen Anerkennung Jehova's und seines Staates von Seiten der Aegypter ist die Errettung, welche er ihnen angedeihen lässt, nachdem er sie erst gehörig gezüchtigt hat. Diese Züchtigung durch die Assyrer veranlasst sie zunächst,

21. Da sich Jehova den Aegyptern kundmachen wird,
So dass die Aegypter anerkennen Jehova an jenem Tage,
Und ihm huldigen mit Schlachtopfern und Speisopfern,
Und Gelübde geloben Jehova und sie bezahlen:

zu Jehova um Hülfe zu schreien, um von Assurs Hand erlöset zu werden. Die לֹחֲצִים *Dränger, Bedrücker*, sind offenbar die Grossen, die Fürsten und überhaupt die ganze Heeresmacht jenes אֲדֹנִים קָשֶׁה und מֶלֶךְ עַז in V. 4., woraus man ersehen kann, wie auch dieser Theil dieses ganzen Orakels aus einer und derselben Anschauung wie die beiden andern C. 18, 1—7. und C. 19, 1—15. hervorgegangen ist und also auch schon darum den Stempel der Authentie an sich trägt. Dagegen versteht Jesaja unter dem מוֹשִׁיעַ und רָב offenbar einen jüdischen Fürsten, und zwar den Messias, welcher als ein אֵל גִּבּוֹר C. 9, 5. und als ein אַדִּיר C. 10, 34. die Assyrier schlagen, dadurch ihre Uebermacht brechen, sie aus Aegypten entfernen und auf ihre syrischen Eroberungen beschränken sollte. Auch sehen wir, wie späterhin *Sanherib* wirklich einen grossen Theil seines Heeres in Palästina einbüsst und schleunigst nach seinem Stammlande zurückflieht, so dass seitdem Aegypten wirklich von der Zwingherrschaft Assyriens befreit wurde, aber Hiskia spielt bei dem Allen eine Rolle, welche deutlich zeigt, dass diese Weissagung noch vor dem wirklichen Erscheinen der Assyrer in Judäa und Aegypten abgefasst sein muss. —

V. 21. Wie es nun zugehn wird, dass die Aegypter zu dem ihnen bisher ganz unbekannten Jehova um Hülfe schreien und von ihm dann seinen Messias als Retter erhalten werden, deutet Jesaja jetzt an. Jehova von seiner

22. **So wird Jehova die Aegypter zwar sicherlich**
schlagen, aber auch heilen,
Und sie werden sich zu Jehova bekehren,
So dass er sich von ihnen erbitten lässt und
sie heilet.

Seite offenbart sich ihnen und sie erkennen ihn und huldigen ihm. עָֽבְדוּ, *sie werden dienen* hat mit יָֽדְעוּ, *sie werden erkennen*, anerkennen, ein und dasselbe Object in אֶת יְהוָֹה, das nur zu יָֽדְעוּ gesetzt wurde, da es zu עָֽבְדוּ aus der so unmittelbar vorhergehenden Verszeile ergänzt werden konnte, so dass זֶבַח וּמִנְחָה nur als ein adverbial stehender *Accusativ* steht, oder eigentlich die *Praep.* בְּ zu ergänzen ist; vrgl. Ps. 60, 7. הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ, hilf *mit* deiner Rechten, und andere Beispiele wie Malach. 3, 24. Sprüchw. 10, 4. Ps. 109, 2. 66, 17. u. s. w. Es ist daher ganz unstatthaft, dass *Hitzig* זֶבַח unmittelbar mit עָֽבְדוּ verbindet, um auf diese Weise in זֶבַח עָבַד = עָשָׂה ז׳ einen Syriasmus zu erzielen, der eine späte Zeit verrathen soll, wobei *Hitzig* überdiess auch an ebenso syriastische Formen wie קָרָאת C. 7, 14. in den auch von ihm als authentisch anerkannten Orakeln nicht gedacht zu haben scheint.

V. 22. Alles Bisherige wird hier kurz in einem Hauptgedanken zusammengefasst und des Nachdrucks wegen gewisser Maassen noch einmal wiederholt.

V. 23—25. Diese drei Verse fliessen mit den messianischen Abschnitten der frühern Orakel über Juda in Eins zusammen und verbreiten über dieselben ein noch helleres Licht, indem wir aus diesen drei Versen ersehen, wie sich Jesaja zur Zeit des Messias während seiner herrlichsten Glanzperiode das Verhältniss Judäas zu den grössesten Nachbarstaaten dachte. Aegypten, Israel und Assyrien sind die drei alleinigen Reiche der Welt, welche in politischer Hinsicht völlig befreundet sind, in dem innigsten Verkehr

23. An jenem Tage wird eine Strasse sein von Aegypten nach Assyrien,
So dass Assyrer kommen nach Aegypten,
Aegypter nach Assyrien,
Und die Aegypter mit Assyrien (Jehova) dienen.

stehen und einen Völkerbund bilden, wie ihn der theokratische Glaube, der heilige Patriotismus und die erhabene Phantasie eines Jesaja mit innerer Nothwendigkeit erwarten musste. Dass Jesaja's politischer Horizont noch sehr beschränkt war, hatte ebenso seine psychische Nothwendigkeit, und so sehen wir, dass diese seine messianischen Hoffnungen zwar der Form nach nicht erfüllt worden sind, aber dem Wesen nach von allen denen noch gehegt werden, welche sich zu den erhabenen Gedanken einer allgemeinen lebendigen Erkenntniss des allein wahren Gottes auf der ganzen Erde, eines über die ganze Erde ausgebreiteten Staaten-Bundes und eines allgemeinen Weltfriedens erheben können, denn in diesen Erwartungen allein findet das sittliche Bewusstsein des höher Gesinnten bei allen Wirren und Zerwürfnissen der Gegenwart seine tröstende und erhebende Hoffnung. Als merkwürdig mag es leicht erscheinen, wenn Jes. hier bei all seinem Patriotismus doch von keiner Universal-Monarchie des Messias, sondern nur von einem Staatenbunde etwas weiss, so dass man leicht einige Analogie bemerkt zwischen dem von Jes. hier Geweissagten und dem von *Herbart* Verkündigten: „*Wann dereinst das Erdenrund mit gebildeten Staaten bedeckt sein wird: dann kann der Plan einer Universal-Monarchie* auch dem verwegensten und glücklichsten Feldherrn *nicht mehr einfallen*; nicht bloss für Eine Herrschaft, sondern auch für Ein Principat wird das Ganze zu gross sein; *aber das Bedürfniss einer geordneten Bundesverfassung wird sich auf der ganzen Erde fühlbar machen.*" — Das

24. An jenem Tage wird Israel das dritte sein
Zu Aegypten und zu Assyrien,
Ein Segen in Mitten der Erde,

Verbum עָבְדוּ ist hier natürlich ebenso wie in V. 21. von dem Jehovadienst zu verstehen, so dass אֶת־אַשּׁוּר nur „*mit*" Assur heissen kann. Wer freilich in diesem עָבְדוּ eine Rückweisung auf eben dasselbe עָבְדוּ in V. 21. nicht anerkennen mag, dem wird natürlich auch „nicht, wem sie dienen sollen, aus dem Zusammenhange schon unzweifelhaft" sein. Vrgl. C. 32, 19. Da jedoch Israel, Aegypten und Assyrien hier als die drei alleinigen Weltreiche angeführt sind, so müssen sie natürlich auch im weitesten Umfange verstanden werden, so dass unter Aegyptens Namen auch Aethiopien und überhaupt alle Völker Afrika's, wie weit sie Jesaja überhaupt nur irgend kennen mogte, verstanden sind. Darauf weiset auch schon der Umstand hin, dass dasselbe was hier in V. 21. und 23. von Aegypten gesagt ist, schon im vorigen Cap. in V. 7. von Aethiopien gesagt wurde. Wie nun dort das יוּבַל־שַׁי לַיהוָה so zu verstehen ist, dass sie die Geschenke dem Jehova nach Jerusalem bringen, ebenso ist auch hier das עָבְדוּ mit dem aus V. 21. zu ergänzenden זֶבַח וּמִנְחָה zu verstehen, so dass also auch hier an ein Opfern auf jenem Altare V. 19. nicht zu denken ist. — Da der Volksname יִשְׂרָאֵל für das Land steht, so ist das *Foem.* שְׁלִישִׁיָּה gesetzt. — הָאָרֶץ bezeichnet hier die ganze Erde, in deren Mitte Judäa und der Berg Zion lag. Die hier stattfindende Beziehung zu Assyrien und Aegypten erleichterte diese Anschauung, da Judäa wirklich zwischen diesen beiden Reichen lag und diese sich gleichsam in die beiden Hälften der damals bekannten Erde getheilt hatten. — Das *Suffix.* in בֵּרְכוֹ entspricht wieder genau demselben *Suffix.* in בְּקִרְבּוֹ und עֲצָתוֹ V. 3., denn es sind hier ungeachtet der Rückbeziehung auf הָאָרֶץ doch die entsprechenden Völker gemeint.

25. Welche segnen wird Jehova der Heerschaaren also:
Gesegnet sei mein Volk Aegyptens,
Und meiner Hände Werk, Assyrien
Und mein Erbtheil Israel!

Dieses zeigt auch das folgende עַמִּי, welches in seiner Verbindung mit מִצְרַיִם ganz der von נִדָּחַי מוֹאָב C. 16, 4. entspricht. Das wiederholende Vorkommen von אַשּׁוּר in diesen drei Schlussversen ist dem Zeitalter Jesaja's vollkommen angemessen, da Assyrien in demselben die Hauptmacht war, und ist somit ein neues Zeugniss für die Authentie dieses ganzen Abschnitts. Gleichwohl hat es *Hitzig* gefallen, dieses kritische Moment in seiner Bedeutung zu vernichten, indem er ganz willkürlich אַשּׁוּר hier in der Bedeutung von *Syrien*, was wohl bei den Klassikern, nie aber bei irgend einem Propheten vorkommt, so dass etwaige Stellen wie Ps. 83, 9. gar nichts zu bedeuten haben, und alles was *Hitzig* noch sonst beibringt von gar keinem Belang ist. Der prophetische Sprachgebrauch ist in dieser Beziehung zu constant und das darf eine besonnene Kritik nicht übersehen.

So sehen wir also die Authentie dieses Abschnitts von V. 16—25. bis auf die letzten Worte desselben vollkommen gerechtfertigt, wenn nicht Zweifel- und Hypothesen-Sucht uns ganz in Besitz genommen haben, oder der blosse Schein scharfsinniger Kritik uns nicht geblendet hat. Daher liess schon *Gesenius* diesen Abschnitt trotz des Vorganges von *Koppe*, *Kühnöl* und *Eichhorn*, die Nichtigkeit ihrer Kritik einsehend, im Ganzen unangefochten und konnte nur an die Authentie von V. 18—20. nicht recht glauben, doch wird man diese drei Verse nur dann „zu schwärmerisch für Jesaja" finden, wenn man den Sinn derselben so missversteht, wie es bisher allgemein der Fall

gewesen ist, da die spätere Geschichte eine so grosse Gewalt auf die Deutung dieses Abschnittes ausgeübt hat, dass man gar nicht daran dachte, von aller spätern Geschichte Aegyptens bei der Erklärung abzusehen und dieselbe nur von dem psychologischen Standpunkte Jesaja's aus zu versuchen.

Vierte Weissagung.

Cap. 21, 11—17.

Verheissene Drangsalen Seir's und Kedar's.

(725 v. Chr.)

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass wir schon nach Cap. 11, 14. ein besonderes Orakel gegen die בְּנֵי־קֶדֶם und gegen אֱדוֹם erwarten konnten. Dieses wird uns nun hier auch wirklich gegeben, denn שֵׂעִיר ist Idumäa und קֵדָר ist der Inbegriff aller von Ismael abstammenden Nomaden im Osten von Palästina, so dass die בְּנֵי־קֵדָר V. 17. und jene בְּנֵי־קֶדֶם ein und dieselben sind. Ausserdem zeigt sich auch im Inhalte und in der ganzen Färbung dieser Weissagung eine so grosse Verwandtschaft mit den drei vorhergehenden, dass es mit denselben nothwendig in eine und dieselbe Zeit gesetzt werden muss und vielleicht noch vor dem Orakel gegen Aegypten und Aethiopien verfasst worden ist. Die Verwandtschaft besteht nemlich in folgenden Punkten: 1) Die Situation ist ganz dieselbe, wie in den drei vorigen Weissagungen. Wie dort Philister, Moabiter und Aegypter von einer feindlichen Macht viel zu leiden haben und hart mitgenommen werden, so hier die Einwohner von Seir und die Söhne Kedars, was zu der

Annahme nöthigt, dass sich Jesaja hier, wie dort, ein übermächtiges assyrisches Heer gedacht habe, welches erobernd vordringt und so auch hierher seine Schaaren sendet, welche Tod oder Flucht überall verbreiten. 2) Die einzelnen Momente sind hier ebenso unbestimmt und allgemein, wie in den drei frühern Orakeln gehalten, welches auf eine Zeit der Entstehung dieses Orakels hinweiset, in der zwar für die politischen Verhältnisse der nächsten Zukunft viel zu erwarten stand, aber sich noch nichts mit Bestimmtheit angeben liess. Es ist dieses die Zeit von der Thronbesteigung Hiskias um 728 v. Chr. bis zu dem Eroberungszuge der Assyrier unter Salmanassar, der um 724 v. Chr. in Israel einfiel und Samaria belagerte. 3) In diesem und den beiden vorhergehenden Orakeln werden die Völker paarweise zusammen gefasst, nemlich zuerst die Moabiter und Ammoniter, dann die Aegypter und Aethiopier, jetzt die Einwohner Idumäa's und Kedars. 4) Auch die Disposition ist im Ganzen dieselbe; denn gleichwie Cap. 16. nur die weitere Ausführung von C. 15. und C. 19. nur die weitere Entfaltung von C. 18. ist, ebenso ist hier Vers 13—17. nur eine weitere Entwickelung von V. 11 und 12., was dieses Mal auch schon *Hitzig* bemerkt hat, indem er von diesen beiden Versen anführt: „das Folgende scheint sich wie ein Commentar darauf zu beziehen." 5) Der Charakter der Darstellung ist auch hier der der beschreibenden Poesie, obschon derselbe wegen der Kürze des Ganzen hier nicht so sehr, wie in den beiden frühern Orakeln, hervortritt. 6) Wie Jesaja die beiden vorhergehenden Orakel mitten aus seiner Anschauung heraus beginnt, so dass der Anfang dadurch etwas theils Unerwartetes theils Räthselhaftes hat, so findet dasselbe auch hier statt. Einzelne andere Aehnlichkeiten werden sich noch bei der Erklärung selber herausstellen lassen.

Or. X. Cap. 21, 11—17.

11. *Ausspruch über Duma.*
Von Seir her ruft man mir zu:

V. 11. Die Ueberschrift מַשָּׂא דּוּמָה, *Ausspruch über Duma*, ist nicht nur nicht von Jesaja, sondern auch nicht einmal zureichend, mag man unter דּוּמָה das spätere *Idumäa*, oder das *syrische Duma* verstehen, welches „die Grenze des eigentlichen Arabien (Irak) und der syrischen Wüste macht, ein sehr festes Bergschloss hat, und in einem Thale liegt, 5 oder 7 Tagereisen von Damascus und 13 von Medina" entfernt. *Hieronymus* versteht darunter nur einen Theil von Idumäa, indessen das unmittelbar Folgende zeigt deutlich genug, dass man darunter ganz im Allgemeinen Idumäa zu verstehen hat, wie es auch schon die *LXX*, *Jarchi*, *Vitringa* u. A. gefasst haben. — Der Prophet setzt die durch ein assyrisches Heer veranlasste Bedrängniss Idumäas voraus, aber statt sich über die Dauer derselben etwa auch nur so wie C. 7, 16. auszusprechen, gestaltet er die ganze Darstellung so dramatisch, wie C. 16, 3—6. Er lässt sich aus Idumäa die Frage zurufen, was, wie wir uns etwa ausdrücken könnten, die politische Uhr für sie in dieser ihrer Drangsalszeit bereits geschlagen habe, um daraus zu erkennen, wie lange ihre Bedrängniss wohl noch dauern werde. Auf diese Frage ertheilt sodann der Prophet eine Antwort, die im Ganzen ebenso ausweichend und unerfreulich ist, wie die in C. 16, 6. — מִשֵּׂעִיר bezeichnet hier ganz ebenso wie מִסֶּלַע C. 16, 1. nur die blosse Richtung woher, so dass nur der Ausdruck gewechselt ist, und für den speciellern סֶלַע der allgemeine שֵׂעִיר gesetzt wurde. Es führt Idumäa diesen Namen wegen seiner Bergwaldungen, da nach der Vergleichung eines Landes mit dem menschlichen Körper die Wal-

Wächter! Wieviel von der Nacht?
Wächter! Wieviel von der Nacht?

dungen als das Haar, שֵׂעָר, vorgestellt werden. S. m. Comm. z. Obad. S. 3—9. — Der Prophet lässt sich als einen שֹׁמֵר *Wächter*, *Hüter*, anreden, indem er sich als einen solchen nach prophetischer Anschauungsweise betrachtet und er die Idumäer von dieser seiner Vorstellungsart aus fragen lässt. Dass aber die hebräischen Propheten auch sonst von Nichtpropheten, oder gar von Nichtjuden als שֹׁמְרִים, *custodes*, oder צֹפִים, *speculatores*, betrachtet worden seien, lässt sich gar nicht annehmen. Hieraus geht hervor, dass an eine *wirkliche* Anfrage beim Propheten hier gar nicht zu denken ist, sondern dass der Prophet nach seiner poetischen Phantasie das Ganze bildlich so darstellt, als wenn Jemand zur Nachtzeit an einen von den Stadtwächtern (Ps. 127, 1. Hoh. L. 3, 3. 5, 7.) Jerusalems mit der Frage, wie spät oder wie früh es sei, sich wendet, oder wie, wenn etwa ein Tempelwächter den andern (2 Kön. 11, 5. 7. 1 Chr. 26, 17—19. 2 Chr. 23, 4.), um sich wach zu erhalten, in gleicher Weise fragt. — מָה kann hier nur als *Neutrum* gefasst werden: *quantum* sc. temporis *praeterlapsum est*; doch scheint es passender, אַשְׁמֻרָה, *φυλακή*, *vigilia*, zu ergänzen, denn „die Nacht wurde bei den Hebräern in alten Zeiten, vermuthlich nach den Wachen der Leviten bei dem heiligen Zelte und hernach in dem Tempel, in drei Nachtwachen (Ps. 90, 4.) abgetheilt. Die erste von dem Einbruche der Nacht bis etwa eilf Uhr, ראשׁ אַשְׁמֻרוֹת (Klag. 2, 19.) konnte nur nach dem Laufe der Sterne bestimmt werden. Die zweite bis zum Hahnengeschrei, wurde die mittlere genannt, הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה (Richt. 7, 19.). Die dritte bis zum Aufgange der Sonne hiess die Morgenwache, אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר (2 Mos. 14, 24. 1 Sam. 11, 11.). Zur Zeit Christi hingegen haben die Juden die Nacht in 4 Nachtwachen eingetheilt, welche Eintheilung sie vermuthlich von den Römern angenommen haben. Die erste ὀψέ, *Abend*, dauerte vom Ein-

12. Es spricht der Wächter:
Es kommt der Morgen und auch die Nacht,
Wenn ihr fragen wollt, fragt;
Kommet nur wieder.

bruche der Nacht bis 9 Uhr; die zweite *μεσονύκτιον*, ***Mitternacht***, von 9 bis 12 Uhr; die dritte *ἀλεκτοροφωνία*, ***Hahnengeschrei***, von 12 bis 3 Uhr, und die vierte *πρωΐ*, ***Früh***, von 3 Uhr bis zur Morgendämmerung (Matth. 14, 25. Marc. 6, 48. 13, 35.)." Die Frage nach der Nachtwache entspricht also unserer Frage nach der Uhr, da die Hebräer nur Sonnenuhren kannten. S. z. C. 38, 8. — מִלַּיְלָה ist hier ebenso wie das בַּלַּיְלָה Ps. 90, 4. als der Genitiv aufzufassen, denn das מִן hat hier partitive Bedeutung. Die Nacht, לַיִל oder לַיְלָה, und ihre Finsterniss חֹשֶׁךְ, steht bekanntlich ebenso als Bild der Zeit des Unglücks und harter Drangsalen, wie אוֹר, ***das Licht***, und שַׁחַר, ***die Morgenröthe***, für die Zeit des Glücks und ihren Anbruch. Der Sinn dieser bildlichen Frage ist also: wie lange diese Zeit der Noth noch dauern werde. Diese Frage lässt der Prophet die Edomiter wiederholen, um damit anzuzeigen, wie angelegentlich sie sich darnach erkundigen, indem ihnen diese Drangsalszeit sehr lästig fällt und sie daher ihr Ende sehnlichst zu wissen wünschen. Der Sinn des ganzen Verses ist der, dass über Idumäa und die angrenzenden Araberstämme eine langwierige Drangsalsperiode einbrechen werde, doch werde dieselbe, wie

V. 12. besagt, nicht immer gleich drückend sein, sondern einzelne lichte Augenblicke mit dunkler Nacht abwechseln. אָתָא steht syriastisch für אָתָה, aber gleichwohl ist dieses Orakel authentisch. Die Antwort אָתָא בֹקֶר sagt soviel als: הָיְתָה אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר *es ist die Morgenwache*, so dass die gegebene Antwort dem Sinn der bildlichen Frage vollkommen entspricht. Es wird aber sogleich hinzugefügt: וְגַם־לַיְלָה *aber auch* (wiederum) *Nacht* d. h. der drangsalsvolle Zeitabschnitt, der hier als gegenwärtig ge-

13. Im Walde am Abend übernachtet ihr,
Caravanen der Dedaniter!

dacht und dargestellt ist, gehe zwar zu Ende, aber nach kurzer Zeit einiger Erleichterung beginne wieder das frühere Leiden. Wollten sie wissen, wann auch dieses zu Ende gehe, so müssten sie sich später von Neuem an ihn wenden, jetzt könne er ihnen noch keinen bestimmten Bescheid darüber ertheilen. Dieses der Sinn der letzten Vershälfte, woraus wir sehen, dass sich Jesaja auf sehr weit reichende Vaticinationen in speciellen Fällen nicht einlässt. Was ihn aber zu jener Antwort veranlassen konnte, wird aus seinem frühern Orakel und der Lage Idumäas klar. Jedes assyrische Heer nemlich, das bis nach Aegypten vordringen wollte, musste zum Theil durch Idumäa marschiren. Ein solcher feindlicher Durchmarsch aber war natürlich mit Mord, Plünderung und Verwüstung verbunden, besonders wenn die Einwohner sich zur Wehre setzen und der feindlichen Uebermacht doch nicht widerstehen können, was hier vorausgesetzt wird.

V. 13. Die Ueberschrift מַשָּׂא בַּעְרָב *Ausspruch über Arabia*, muss geradezu getilgt werden, denn sie ist nicht nur nicht-authentisch und stört auch nicht bloss wie die in C. 17, 1. und 19, 1. den Zusammenhang, sondern ist auch, wie schon *Hitzig* bemerkt hat, sogar falsch, da das folgende בַּעְרָב gar nicht: *in Arabien* bedeutet, sondern für בָּעֶרֶב, *am Abende*, steht. Ueberdies passt sie nicht zum Inhalte, enthält die sonst ganz ungewöhnliche Verbindung von מַשָּׂא mit folgendem בְּ und war den LXX noch ganz unbekannt. Der Name עֲרָב für *Arabien* kommt auch erst bei Spätern vor, und ist von עֲרָבָה, *Ebene*, bes. *die trockene Steppe*, *Wüste*, herzuleiten. —

Mit בַּיַּעַר, *im Walde*, fängt Jesaja das in V. 12 u. 13. Gesagte weiter auszumalen an, indem er darstellt, wie die Handelscaravanen von Dedan in den Waldungen sich auf-

14. Entgegen dem Durstigen bringen Wasser
Die Bewohner des Landes Thema,
Mit seinem Brod kommen sie zu Hülfe dem Flüchtling;

halten müssen, aus Furcht vor dem Feinde, der ins Land gefallen ist und mit dem Schwerte darin wüthet. — בָּעֶרֶב *am Abend* steht hier als bildlicher Gegensatz zu בֹּקֶר im vorigen V., so dass es hier die Zeit unmittelbar vor Einbruch der Unglücksperiode bedeutet. Ebenso steht auch תָּלִינוּ *ihr übernachtet* nicht im eigentlichen Sinne, sondern bedeutet hier: *die ganze Zeit des Unglücks zubringen*, woraus der folgende V. erklärlich wird, denn bei einer blossen Uebernachtung wird kein Mensch sogleich verdursten und verhungern. *Dedan* war nach 1 Mos. 25, 3. ein Nachkomme Abrahams und der Ketura, wird aber 1 Mos. 10, 7. als ein cuschitischer Stamm der Araber bezeichnet. „Die Wohnsitze desselben müssen auf jeden Fall im nördlichen Arabien gesucht werden, denn Jer. 25, 23. 49, 8. Ezech. 25, 13. ist er in Verbindung mit den Idumäern und andern nördlichen Stämmen gesetzt. Von seinem Handel nach Tyrus ist Ezech. 27, 20. die Rede, nach C. 27, 15. war dieses vielleicht ein Zwischenhandel mit indischen Waaren, und ebend. 38, 13. erscheint der Stamm unter andern reichen Handelsvölkern." Da nun die Karavanen der Dedaniter ihren Weg von Osten nach Westen wegen des feindlichen Einfalls nicht fortsetzen können, so muss der Feind hier wie C. 14, 31. als von Norden kommend gedacht worden sein, so dass also die assyrische Heeresmacht auch hier wiederum den verborgenen Hintergrund ausmacht.

V. 14. Der feindliche Einfall wird kein augenblicklicher, sondern von etwas längerer Dauer sein, so dass den von Furcht zurückgehaltenen Caravanen die Lebensmittel ausgehen, und befreundete Stämme ihnen damit zu Hülfe eilen müssen. Der *Durstige* צָמֵא, und der *Flüchtling*, נֹדֵד, ist hier identisch mit den Caravanen der Dedaniter

15. **Denn vor den Schwertern fliehen sie,**
Vor dem gezückten Schwerte,
Und vor dem gespannten Bogen,
Und vor des Krieges Schwere.

im vorigen Verse. Das *Wasser*, מַיִם, ist hier eben so wenig als C. 3, 1. neben dem *Brode*, לֶחֶם, von Jesaja ausgelassen, da es gleich wie dieses eine מַשְׁעֵנָה, *Stütze* des Menschen, ist. — תֵּימָא, das nicht mit תֵּימָן zu verwechseln ist (s. m. Comm. z. Obad. S. 76.) liegt nach *Seetzen* einige Stunden ostwärts von der Caravanenstrasse von Mekka nach Damask. Bis zu diesen Themaiten also dringt das assyrische Heer nicht vor, und darum leisten sie den aufgehaltenen Caravanen Dedans den nöthigen Beistand. Wegen הֵתָיוּ, das für הֵאֱתָיוּ steht und der *Aor.* I. ist, kann dieser Vers nicht so verstanden werden, als ob die aufgehaltenen Caravanen zu den Themaiten geflüchtet wären, sondern die Themaiten bringen zuvorkommend (קִדְּמוּ) Wasser und Brod zu ihnen in ihren Wildnissen. — בְּלַחְמוֹ *mit seinem Brod* d. i. mit den ihnen so nöthigen Nahrungsmitteln.

V. 15. Jetzt die ausdrückliche Angabe, dass die Furcht vor einem sonst ungewöhnlichen Feinde der Grund ihres Verweilens in der Wildniss ist. Der Feind wird hier geschildert als ein solcher, der allezeit schlagfertig und kampfbereit ist, dessen Schwerter allezeit gezückt, dessen Bogen allezeit gespannt sind, so dass wir hier ein kleines Seitenstück zu der Schilderung in C. 5, 27 — 29. haben, wie denn auch dort V. 28. der gespannten Bogen ausdrücklich Erwähnung geschieht. כֹּבֶד, *gravitas*, von כָּבֵד, *gravis est*, steht hier von der Heftigkeit des Krieges. Vergl. 1 Sam. 31, 3.: וַתִּכְבַּד הַמִּלְחָמָה *Luth.*: und der Streit ward hart.

V. 16. Dieser Vers bildet mit dem folgenden einen Anhang, wie C. 16, 13. 14. zu jenem Orakel gegen Moab. Auch findet eine gewisse Conformität zwischen beiden Epi-

16. **Denn also spricht der Herr zu mir:**
Binnen Jahresfrist, wie eines Tagelöhners
Jahre, —
Und es schwindet alle Herrlichkeit Kedars,

logen statt. Hier wie dort heisst es כִּשְׁנֵי שָׂכִיר, *wie die Jahre eines Tagelöhners.* Hier wie dort ist von dem כָּבוֹד die Rede, nur dass es dort וְנִקְלָה כְּבוֹד מוֹאָב und hier וְכָלָה כָּל־כְּבוֹד קֵדָר heisst. Hier wie dort wird der שְׁאָר *Rest* besonders erwähnt, nur dass auch hierbei wieder bei Gleichheit des Gedanken der Ausdruck etwas variirt. Hier dagegen hängt der Schluss mit dem Orakel selbst innig zusammen, während er dort nur ganz lose angefügt ist, sodass Jesaja ohne Zweifel jenen Schluss des Orakels gegen Moab nach dem Muster von diesem gefertigt hat. Dass nun die Zeitangabe hier und dort um zwei Jahre differirt, mag darin seinen Grund haben, dass Jesaja ursprünglich auch die Erfüllung seines Orakels gegen Moab in ungefähr eben so viel Zeit erwartete, obschon er darüber nichts gesagt hatte, denn bei der so nahen Nachbarschaft von Moab, Edom und Kedar mussten alle drei zu einer und derselben Zeit von demselben Kriegsunglück, das ihnen allen nach Jesaja's prophetischem Blick bevorstand, betroffen werden. Da indessen das Orakel gegen Moab in dieser Zeit *nicht* eintraf, so konnte ihm Jesaja noch eine besondere Zeit der Erfüllung anfügen, und dieselbe der Sicherheit wegen zugleich etwas weiter angeben, was bei dieser Weissagung nicht mehr möglich war. — Aus dieser Angabe der erwarteten Erfüllung des im Vorigen Dargestellten ergiebt sich von Neuem, dass die Anfrage in V. 11. und die Antwort in V. 12. nur poetische Form, nicht wirkliche Thatsache ist, und dass überhaupt auch diese Weissagung eine wirkliche und nicht bloss fingirte ist, mag sie nun von *Salmanassar* in der angegebenen Zeit, oder wenigstens später von *Sargon* oder *Sanherib*, oder auch gar nicht von einem assyrischen Könige erfüllt worden sein. — „*Kedar* er-

17. So dass die übrige Zahl der tapfern Bogen-
schützen unter Kedars Söhnen
geringe sein wird;
Denn Jehova, der Gott Israel, sprach's.

scheint als ein zelt- und heerdenreicher (Hohesl. 1, 5. Jes. 42, 11. 60, 7.), mit seinen Heerden handelnder (Ezech. 27, 21.), aber roher und von Palästina entlegener Stamm (Ps. 120, 8. Jer. 2, 10.), nach 1 Mos. 25, 13. von Ismael stammend, und neben den Nabathäern genannt," wie denn קֵדָר und נְבָיוֹת an der letzten Stelle ein Bruderpaar und Ismaels zwei Erstgeborne sind. In so weitem Sinne, wie die Rabbinen das קֵדָר fassen, nemlich von ganz Arabien, ist das Wort hier durchaus nicht zu verstehen. Es sind offenbar nur die nächsten Araberstämme von Jesaja gemeint, die ihren Namen von ihren *schwarzen* Zelten erhalten hatten. Hohesl. 1, 5. — כָּבוֹד, *Herrlichkeit*, steht hier wieder von der waffenfähigen Mannschaft und ihren tapfern Führern, da sie ob ihrer sonstigen Heldengrösse der Ruhm und die Zierde Kedars sind. —

V. 17. Nur wenige werden von diesen Helden, גִּבּוֹרִים, ob der Ueberlegenheit des Feindes übrig bleiben. „קֶשֶׁת, *Bogen*, steht dichterisch für Bogenschützen, קַשָּׁתִים, wie 22, 3. und קָצִיר Erndte für: die Schnitter (17, 5.)." — בְּנֵי־קֵדָר gehört als *Genitiv* zu גִּבּוֹרֵי, so wie מִסְפַּר־קֶשֶׁת zu שְׁאָר und wie überhaupt diese ganze Verszeile so componirt ist, dass jedes folgende Wort ein *Genitiv* ist, einen Bestimmungsbegriff zum vorhergehenden enthält. Eine solche Häufung von Genitiven ist dem Jesaja gerade eigen, und kommt auch noch C. 10, 12. vor. An den letzten Plural schliesst sich das folgende Verbum an und steht daher ebenfalls im Plural. — Dieser letzte Vers fasst eigentlich den Inhalt des ganzen Orakels kurz zusammen, wie daher die erste Zeile den Sinn von V. 11 — 15. in sich beschliesst, so enthält die zweite Zeile die Hauptsache von

V. 16. Auch ein solches Zusammenfassen alles Bisherigen ist unserm Propheten eigenthümlich, so dass es sich in mehrfacher Hinsicht als authentisch erweiset. Gleichwohl hat man auch dieses Orakel dem Jesaja absprechen und in die Zeit des Jeremia setzen wollen, da Nebucadnezar diese Völker gezüchtigt haben soll und da man verkehrter Weise annahm, dass auch dieses Orakel keine eigentliche Weissagung, sondern nur eine historische Darstellung sei. Wo diese Ansicht herrscht, da ist es recht seltsam, noch hier und da von einem „Seher" zu reden. —

Fünfte Weissagung.

Cap. 23, 1—18.

Phöniziens nahes und fernes Schicksal.

(725 v. Chr.)

Von allen auswärtigen Völkern, über deren künftiges Schicksal Jesaja sein Urtheil in poetisch-divinatorischer Rede möglicher Weise abgeben konnte, waren nur noch die Phönizier allein übrig. Daher war nach den bisherigen Weissagungen über die Philister, über die Moabiter und Ammoniter, über die Aegypter und Aethiopier, über die Idumäer und Kedariten gewisser Maassen schon im Voraus auch ein Orakel über die Phönizier zu erwarten. Denn einmal glaubte Jesaja in dieser Zeit, aus der alle diese Orakel über auswärtige Völker herrühren, sich am Vorabende der grössesten Weltbegebenheiten zu befinden, da nach der Thronbesteigung Hiskia's das messianische Zeitalter nach seinen frommen Wünschen und Hoffnungen ganz in der Nähe war. Wollte er also nach seinem *ganzen* politischen

Gesichtskreise sich in Weissagungen ergehen, wozu ihn doch seine innere Natur und sein ganzer Charakter mit Nothwendigkeit trieb, so konnte er die Phönizier unmöglich übersehen, da sie eins der allernächsten Nachbarvölker Palästina's waren. Sodann aber besassen die Phönizier eine grosse, wenn auch nicht politische, so doch mercantilische Bedeutsamkeit, hatten auch früher zur Zeit David's und Salomo's in einer sehr nahen Verbindung mit dem jüdischen Reiche gestanden, und konnten daher von einem Propheten, wie Jesaja, schwerlich ganz übersehen werden, zumal da er in der messianischen Zeit im Ganzen nur eine Rückkehr des Zustandes der davidisch-salomonischen Zeit sah und somit also auch die zu jener Zeit bei Erbauung des davidischen Königspalastes (2 Sam. 5, 11. 1 Chron. 15, 1. 2 Chron. 2, 3.), des salomonischen Tempels (1 Kön. 5, 2—10. 9, 10. 11.) und der Ophir-Schifffahrt (1 Kön. 9, 26—28. 10, 22.) so behülflichen und auch sonst mit den Israeliten so innig verbrüderten Phönizier (1 Kön. 5, 6. 9, 13.) schwerlich ganz unbeachtet lassen konnte. Endlich aber musste der Reichthum der phönizischen Städte, namentlich der von Sidon und Tyrus für jeden auswärtigen Eroberer, der nicht allzu fern war, eine nicht geringe Anziehungskraft besitzen. Daher war es denn sehr natürlich, dass Jesaja, der nach den bereits gemachten Eroberungszügen der Assyrier unter Phul und Tiglatpilesar diese um sich greifende Macht in ihrer ganzen künftigen Grösse bis zu ihrem Culminationspunkte voraussah, dieselbe auch nach Phönizien sich ergiessen lassen musste, zumal da Philistäa im Süden von Phönizien lag, und also jener von *Norden* kommende Rauch (C. 14, 31.) seinen Weg sehr leicht durch Phönizien nehmen konnte, denn durch dieses Küstenland führte eine Hauptstrasse von Norden nach Süden (vergl. דֶּרֶךְ הַיָּם C. 8, 23.), welche späterhin auch von *Alexander* bei seinem Vordringen nach Aegypten gewählt wurde. Während uns alles dieses mit einer gewissen Nothwendigkeit auf eine Weissagung Jesaja's über Phönizien gerade aus dieser Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit hinweiset, kommt uns eine solche in diesem Capitel entgegen,

welche zugleich so sehr den Charakter der Authentie an sich trägt, dass ein jeder mit Jesaja's bisheriger Denkweise und Darstellung hinlänglich vertraute Kritiker an der Aechtheit dieser Weissagung nie zweifeln kann. Wir finden in ihr dieselbe Lebhaftigkeit der Phantasie, wie in den drei frühern Orakeln, so dass wir hier, wie C. 15, 1. 18, 1. 21, 11., das Verheissene als ein schon Gegenwärtiges vorausgesetzt finden und uns so in den Gegenstand der Weissagung mitten hinein versetzt sehen. Wir finden in ihr dieselbe beschreibende Poesie und ganz gleichartige Wiederholungen eines und desselben, so dass z. B. הֵילִילוּ *heulet* dreimal (V. 1. 6. 14.) vorkommt. Wir finden in ihr dieselbe Verschwiegenheit und Zurückhaltung hinsichtlich des eigentlich gemeinten Feindes, von dem das Schicksal Phöniziens bestimmt werden soll, wie in den drei frühern Orakeln, und überhaupt nicht die geringste historische Andeutung aus der Zeit der Abfassung dieses Orakels, so dass das Ganze nur einen ganz allgemeinen poetischen Charakter an sich trägt und somit wie die drei frühern Weissagungen in einer Zeit entstanden sein muss, die Grosses und Bedeutendes bald erwarten liess, aber noch nichts von dem allen zeigte. Daher dürfte auch dieses Capitel wohl noch in den drei ersten Regierungsjahren Hiskias verfasst worden sein. Jedenfalls schliesst es sich an das Orakel gegen Aegypten innig an, so dass es nicht nur ausdrückliche Beziehungen auf dieses Land enthält (V. 3. 5.), sondern auch einen ganz gleichen messianischen Ausgang hat. Dieser messianische Ausgang ist aber auch in so fern ein nicht unbedeutendes Zeugniss für die Authentie dieses Orakels, als Jesaja auch sonst in der messianischen Zeit eine Erneuerung der Verhältnisse und Zustände zur Zeit Davids und Salomos findet. Entsprechend also der Unterwerfung anderer Nachbarvölker (C. 11, 14.) und der Vereinigung beider Reiche zu einem (C. 11, 13.), sollten die Phönizier zur Zeit des Messias auch nur dasselbe Schicksal, wie zur Zeit Davids und Salomos haben, nemlich nicht von den Juden unterworfen werden, sondern ihnen freiwillig und zwar zu religiösen Zwecken dienstbar sein. Denn die Lie-

ferung von Zedern und die Sendung von Arbeitsleuten, welche König Hiram von Tyrus dem Salomo zum Behuf des Tempelbaus zukommen liess, konnte und musste gewisser Maassen einem Propheten, wie Jesaja, als eine Huldigung erscheinen, welche dem Jehova in der messianischen Zeit leicht in noch grösserem Maasse dargebracht werden könnte. Da die hiramsalomonische Schifffahrt und ihr Ertrag von Salomo grossentheils auch nur zur Verherrlichung des Tempels und des ganzen Jehova-Cultus benutzt wurde, so mag mit dem סַחְרָהּ V. 18. vorzugsweise auf diese einträgliche hiramsalomonische Schifffahrt nach Ophir gezielt und der *ganze* künftige Handel der Phönizier von Jesaja auf diese Weise vorgestellt worden sein. Nach allem diesem hat also *Gesenius* vollkommen Recht, wenn er auch diese Weissagung für authentisch hält, obgleich auch er noch der Meinung ist, dass *jede* Weissagung eine bestimmte historische Veranlassung haben müsse und daher z. B. von der Zerstörung einer Stadt kein Prophet eher reden könne, als bis sie zum Wenigsten schon belagert wird, und einige natürliche Aussichten zu ihrer Eroberung vorhanden sind. Diese Meinung aber ist ein ganz falsches Vorurtheil unserer modernen Kritik, da wir ganz offenbar auch sehr viele Weissagungen haben, die nur von der Idee eingegeben und nur von der Phantasie niedergeschrieben worden sind. Oder wer z. B. mögte behaupten, dass die Belagerungen von Damascus, Gaza, Tyrus, Bosra, Rabba (Ammon), Kiriath (Moab), Jerusalem, wirklich so Schlag auf Schlag erfolgt sind, wie Amos in C. 1. und 2. ihre Zerstörung voraus sagt? Schon diese beiden Capitel des Amos allein zeigen deutlich genug, wie sich ein Prophet bisweilen nur von einer gewissen Idee leiten lässt und sich um das *Wann* und *Wie* der Erfüllung seiner Weissagung gar nicht kümmert. Dasselbe zeigt sich auch bei der Weissagung *Joels*, denn wenn dieser Prophet, wie *Credner* darzuthun versucht hat, wirklich um 870 bis 865 v. Chr. sein Orakel verfasst hat, so kann er bei seiner Drohung in C. 4, 4—8. wohl schwerlich an Salmanassar oder Nebucadnezar speciell gedacht haben. Ganz dasselbe

muss auch hier bei unserm Orakel angenommen werden, da es den vorhergehenden ganz parallel steht, und dieselben bei bestimmten historischen Factis, die einen ziemlich sichern Schluss machen liessen, nicht einen so unbestimmten, ganz allgemein poetischen Charakter an sich tragen würden, so dass man wohl die Beziehung auf die Assyrier deutlich durchscheinen sieht, aber doch durchaus nicht sagen kann, welcher assyrische König gemeint ist. Zwar werden in V. 13. die *Chaldäer* genannt, was viele Erklärer wie schon *Hieronymus*, und nach ihm *Vitringa*, *J. D. Michaelis* u. A. veranlasst hat, anzunehmen, dass die Belagerung von Tyrus durch *Nebucadnezar* gemeint sei, indessen diese Beziehung würde erst dann begründet sein und gerechtfertigt erscheinen, wenn *Hitzig* wirklich im Stande gewesen wäre, seine Behauptung, dass die Verpflanzung der Chaldäer nach Babylonien nicht vor das Jahr 625 v. Chr. fällt, wirklich zu erweisen. Indessen daran fehlt viel, oder auch Alles, denn wenn derselbe z. B. sagt: „Nach Her. 1, 102. hatten die Assyrier ungefähr um das Jahr 635 keine Helfer gegen die Meder," und daraus den Schluss zieht: „Also hatten die Chaldäer sich wohl *noch nicht* unter assyrische Oberhoheit gestellt," so hat er hiebei schon das versehen, dass er die Worte Herodots nur so obenhin gelesen hat. Denn es heisst dort von den Assyriern: *τότε δὲ ἦσαν μεμουνωμένοι μὲν συμμάχων, ἅτε ἀπεστεώτων* (!!) *κ. τ. λ.* Es ist also hier von einem *Abfall* die Rede, welchem doch eine *Unterwerfung* vorangegangen sein muss. Auch stellt sich kein Volk freiwillig unter die Oberhoheit eines andern, am allerwenigsten ein kräftiges Bergvolk, wie die Chaldäer in ihren ursprünglichen Sitzen. Da jedoch nach *Hitzig* jene assyrische Oberhoheit über die Chaldäer um 635 v. Chr. „*noch nicht*" stattfand, so hätte er doch angeben sollen, wann sie stattfand. Aber unter Nabopolassar fand sie gewiss nicht statt, denn dieser war kein Mann, der sich unter die Oberhoheit eines Andern freiwillig stellen sollte, und sein Sohn Nebucadnezar wahrlich auch nicht, vielmehr war jener gewiss einer von den *abgefallenen σύμμαχοι* bei He-

rodot, so dass die Chaldäer bis auf ihn gewiss noch Unterthanen der Assyrier waren, wenn auch schon in einem sehr losen Verhältniss. Auf diese Weise bleibt gar keine Zeit für die Oberherrschaft der Assyrier über die Chaldäer und für die Verpflanzung dieser durch jene übrig, wodurch *Hitzig* in den nicht geringen Widerspruch mit sich und unserm Orakel geräth, dass er S. 271. zwar von einer anzunehmenden „Verpflanzung" der Chaldäer durch die Assyrier redet, auch S. 287. es noch „klar" findet, „dass die Assyrier sie vom Norden in den Süden verpflanzt haben," aber schon auf der folgenden S. 288. von einer solchen „Verpflanzung" nichts mehr weiss, sondern die Chaldäer ihre ursprünglichen Sitze vor den eingefallenen Skythen „räumen" lässt. Da indessen schon nach unserm V. 13. allein eine „Verpflanzung" der Chaldäer nach Babylonien durch die Assyrier wirklich „anzunehmen" ist, *Hitzigs* „später" anzunehmende aber sich in gar keine auflöset, so hindert nichts diese „Colonisirung" der Chaldäer durch die Assyrier in die Zeiten Phuls, oder Tiglatpilesars hinauf zu rücken, was auch um so angemessener ist, als jene beiden Eroberer doch schwerlich bis Damascus und Samarien ihre Eroberungszüge ausdehnen konnten, bevor sie sich ihre allernächsten Nachbaren unterworfen und sich so den Rücken vor jedem gefährlichen Feinde gedeckt hatten. Daher mussten wie die Meder und Perser einer Seits, so auch die Armenier anderer Seits schon vor dem Eindringen der Assyrier in Juda bereits unterworfen sein, von welcher Unterwerfung die Versetzung der Chaldäer aus den Gebirgen Armeniens nach den Ebenen Mesopotamiens eine sehr natürliche Folge war, da hiedurch allein vollkommene Unterwürfigkeit der Besiegten und hinlängliche Sicherheit vor ihnen zum Wenigsten auf eine Zeit lang erreicht werden konnte. Auch sehen wir dieses Verfahren von den assyrischen Eroberern sowohl bei den Damascenern als auch bei den Israeliten angewendet, es scheint dasselbe auch sonst immer von ihnen beobachtet zu sein, da Jesaja C. 20, 4. sogar den Aegyptern und Aethiopiern eine Deportation durch die Assyrier ankündigt. Auch war

dieselbe wohl nirgends nöthiger und besser angebracht, als gerade bei solchen Bergvölkern, wie es die Chaldäer ursprünglich waren. Natürlich werden nicht *alle* Chaldäer nach Babylonien versetzt worden sein, so dass auch nicht ein einziger mehr zurückgeblieben wäre, sondern gewiss wurden auch von ihnen nur die Vornehmsten und am meisten Gefürchteten ihrer Heimath beraubt, so dass noch ein guter Theil zurückblieb und dieser den erlittenen Verlust der Bevölkerung bald eben so sehr ersetzte, wie die Verpflanzten sich ausbreiteten und immer mehr an innerer Kraft und Bedeutung gewannen, bis Nabopolassar ein ganz selbstständiger König wurde. Daraus wird erklärlich, wie die Griechen von Chaldäern im Süden Mesopotamiens und auch im Norden auf den armenischen Gebirgen reden, und wie jenes אוּר כַּשְׂדִּים 1 Mos. 11, 28. eine Stadt in Nordmesopotamien sein kann, während die biblischen Bücher sonst immer nur der Chaldäer in Babylonien erwähnen. Dass dieses die „spätern" biblischen Bücher vorzugsweise thun, ist sehr natürlich, da erst später die Chaldäer in Babylonien durch Nebucadnezar für Jerusalem von Bedeutung werden; dass aber „nur" *sie* es thun, ist unrichtig, weil dieses Orakel unzweifelhaft von Jesaja herrührt und er in demselben der Verpflanzung der Chaldäer durch die Assyrer gedenkt. Da nun „unsere Stelle verlangt, dass nicht zu viel Zeit indessen verflossen sei," so werden wir diese Verpflanzung mit ziemlicher Sicherheit dem Tiglat Pilesar zuschreiben können, wie denn dieselbe aus dem angegebenen Grunde schon an und für sich sehr wahrscheinlich von ihm ausgeführt wurde. Auf diese Weise erhalten wir aber auch zugleich einen neuen Beweis für die Authentie unseres Orakels gerade in dieser Erwähnung der Chaldäer. Denn da man wegen des Widerspruchs mit V. 13. die Verpflanzung der Chaldäer durch die Assyrier nicht mit *Hitzig* läugnen darf, dieselbe aber schon an und für sich am Natürlichsten und Wahrscheinlichsten unter Tiglat Pilesar angenommen wird und dieselbe auch für unser Orakel ein nicht längst Vergangenes ist, so werden wir dadurch ganz in die Zeit geführt, auf welche uns auch schon die Verwandt-

schaft mit den Orakeln gegen die Philister, Aegypter, Moabiter, Idumäer hinwies, nemlich in die ersten Regierungsjahre Hiskia's und Salmanassar's. Daher behält noch immer seine volle Richtigkeit, was *Gesenius* sagt: „Der Vers kann sehr bequem so verstanden werden, dass die Chaldäer *im assyrischen Heere* und für Assyrien die tyrische Veste belagern, gerade wie die Meder und Perser nach 22, 6. gegen Jerusalem kämpften." Nur wird man dieses „Belagern" nicht mit *Gesenius* und *Maurer* als ein historisch Gegenwärtiges, wie es unter Salmanassar immerhin mag stattgefunden haben, sondern nur als ein poetisch oder prophetisch Gegenwärtiges für Jesaja zu denken haben. Jedenfalls aber ist die Beziehung unseres Orakels auf einen assyrischen Eroberer vom *subjectiven* Standpunkte Jesaja's aus die einzig richtige, wenn gleich die spätere Geschichte lehrt, dass weder Salmanassar, auf welchen schon *Grotius* dieses Orakel bezogen hat, noch sonst ein assyrischer König Tyrus erobert und zerstört hat. Dieses muss nach Ezech. 29, 17—20. sogar nicht einmal von Nebucadnezar geschehen sein, und so ist unser Orakel erst durch Alexander erfüllt, auf den es selbst *Hengstenberg* (*de rebus Tyriorum commentatio academica* 1832.) nicht zu beziehen gewagt hat, sondern bei Nebucadnezar stehen bleibt, was aber ebenso unstatthaft ist. Dagegen werden wir mit ihm, so wie mit *Beckhaus*, *Jahn*, *Gesenius* und *Maurer* gegen *Eichhorn*, *Rosenmüller*, *Bertholdt*, *de Wette* und *Hitzig* die Authentie behaupten, da auch selbst das, was man gegen die Sprache vorgebracht hat, ohne alle Bedeutung ist, und man die Sprache anderer Seits ebenso wie jene Erwähnung der Chaldäer gerade als ein nicht unbedeutendes Zeugniss für die Authentie betrachten kann. Daher fertigt schon *Gesenius* nicht nur die sprachlichen Einwendungen *Eichhorns* gegen die Authentie hinlänglich ab, sondern weiset auch Verwandtschaft mit der Sprache und den Vorstellungen der unzweifelhaft authentischen Orakel Jesaja's nach, worauf ich bei der Erklärung noch besonders hinweisen werde. Was aber *Hitzig* anführt, ist ganz von derselben Beschaffenheit wie das beim Orakel gegen die Moabiter C.

15 und 16. Es heisst hier fast ebenso, wie dort, nur noch zuversichtlicher: „Unjesajanisch ist z. B. die langsame Bewegung, welche, weil der Vrf. sich mit Beschreibung aufhielt, V. 4. nocht nicht weiter gerückt ist, als V. 2., und den ersten Vers mit andern Ausdrücken V. 4. repetirt." Die Unwahrheit dieser Behauptung ist schon oben beim Beweise der Authentie des Orakels gegen die Moabiter bemerklich gemacht worden, und wer mit Jesaja's Weissagungen hinlänglich vertraut ist, muss wissen, dass es gerade seine Eigenthümlichkeit ist, sich mit Beschreibungen aufzuhalten. Oder ist das in C. 1, 5—8. keine Beschreibung? Ist C. 2, 2—4. 7—9. 19—21. keine Beschreibung? Ist C. 3, 2—7. 18—24. 4, 2—6. 5, 27—30. u. s. w. u. s. w. keine Beschreibung? Daher überall, obgleich Einzelnes oft mehr angedeutet, als ausgeführt ist, doch im Ganzen eine so majestätische Langsamkeit der Bewegung, eine so oftmalige Rückkehr auf einen und denselben Hauptgedanken in verschiedenen Wendungen und Ausdrucksweisen. Man sehe nur z. B. C. 2, 10. 19. 21. Ja in dem Abschnitt C. 9, 7—10, 4. kehrt sogar derselbe Gedanke in denselben Worten als ein Refrain vier Mal wieder. Eine wie „langsame Bewegung" also, aber eine wie grosse rhetorische Kraft! Nicht minder unwahr heisst es ferner: „Unjesajanisch ist die Rückkehr des Gedankens V. 6. an Flucht übers Meer im zwölften Verse und die Existenz eines so matten Verses, wie der eilfte ist, oder die lahme schwächende Aufforderung V. 6.: הֵילִילוּ יֹשְׁבֵי אִי." Diese Aufforderung besitzt gerade eine ungemein hohe Kraft und rhetorische Lebendigkeit, beschliesst sehr angemessen den ersten Haupttheil des ganzen Orakels und hat im Ganzen eben so viel Aehnlichkeit mit dem viermaligen Refrain in C. 9, 7—10, 4., wie im Einzelnen das drei Mal wiederholte הֵילִ֫ילוּ in V. 1. 6. 14. mit dem wiederholten הוֹי in C. 5, 8. 11. 18. 20. 21. 22. Was *Hitzig* noch weiter anführt, bedarf keiner besondern Erwähnung. Es ist kaum begreiflich, wie derselbe alle diese Ausstellungen und Einwürfe hat machen können, wenn man nicht darin eine Erklärung finden will, dass er in Jesaja überall den beschreibenden *Historiker* gesucht hat, wo

derselbe doch nur der beschreibende Poet ist, der sein Bild auch wohl zwei Mal durchgeht, dabei denn auf Mehreres noch einmal kommt, sich lebhaft mit seiner Phantasie hinein denkt und dabei soviel wiederholt, als ihm zur Hervorhebung der Hauptpunkte, oder zur Markirung des jedesmaligen Hintergrundes gerade am Passendsten erscheint. Daher bemerkt schon *Gesenius* sehr richtig: „Das Orakel schreitet nicht fort, sondern mit lyrischer Kühnheit versetzt der Prophet den Leser in die Scene, und springt von einem Zuge zum andern. Statt der fliessenden Sprache der spätern Zeit ist sie hier noch hart, fast wie im Orakel gegen Moab." Wie wenig indessen *Hitzig* bei all seinen scheinbaren und zum Theil nur künstlich erzwungenen Argumenten das Gefühl der Authentie dieses Orakels im Laufe der Erklärung unterdrücken konnte, zeigt sich daraus ganz deutlich, dass er bei der Erklärung von V. 15. nicht hinreichenden Grund zu haben glaubt, den zweiten Abschnitt dieses Orakels mit *Eichhorn* (hebr. Proph. II, 579.) für unächt zu erklären. Ja schon *Eichhorn* konnte nicht umhin, trotz seiner Beweise für die Nichtauthentie dieses Orakels dasselbe an andern Stellen seiner Einleitung (S. 78 und 323.) doch dem Jesaja zuzuschreiben. Durch diese Inconsequenz zweier Kritiker, wie *Eichhorn* und *Hitzig* sind, dürfte die Authentie dieses Orakels nur noch mehr erwiesen sein. Einzelnes wird noch bei der Erklärung selber zur Sprache kommen und dadurch auch der leiseste Zweifel beschwichtigt werden können. —

Or. XI. Cap. 23, 1—18.

C. 23, 1. *(Ausspruch über Tyrus.)*
Heulet ihr Tarsisschiffe,

V. 1. Mit schon bekannter Lebhaftigkeit der Phantasie setzt der Prophet die noch künftige Zerstörung der phönizischen Hauptstädte als bereits erfolgt voraus, und schildert nun von diesem vorausgesetzten Factum ausgehend die Folgen dieser Zerstörung, zu dem auffordernd, was der natürliche Schmerz gewiss thun wird. Die Ueberschrift ist wiederum weder authentisch, noch richtig, da der Prophet nicht ausschliesslich von Tyrus, sondern von ganz Phönizien handelt und darum auch namentlich Sidon erwähnt, was mit Tyrus zusammen gewisser Maassen als Repräsentant von ganz Phönizien erscheint. Was daher von der einen Stadt ausgesagt wird, gilt nicht nur auch von der andern, sondern auch von allen andern, so viele es deren nur geben mag. Vergl. Ezech. 26, 6. 8. Mit dieser Allgemeinheit beginnt indessen die Weissagung, so dass das Subject zu שֻׁדַּד gar nicht genannt ist und dadurch der Begriff der Zerstörung ganz unbeschränkt gelassen wird, weshalb die Ergänzung von Tyrus allein nicht ausreichend sein kann. Auch werden im folgenden Verse die Küstenbewohner d. i. die Phönizier ganz im Allgemeinen angeredet, und keinesweges Tyrus allein oder auch nur vorzugsweise. Die אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ sind hier grosse Meeresschiffe, die wirklich nach dem silberreichen Tarsis oder Tartessus, einer Gegend und Stadt in ***Hispania Baetica*** am Ausflusse des ***Baetis*** oder Guadalquivir, fuhren. S. z. C. 2, 16. — מִבַּיִת ist aufzulösen durch מִהְיוֹת בַּיִת, ***so dass kein Haus mehr ist***, nemlich in ganz Phönizien. Es kommt diese Verbindung von מִן mit dem Nomen öfter bei Jesaja vor z. B. מֵעָם C. 7, 8. מֵעִיר C. 17, 1. — מִבּוֹא ***so dass man nicht***

Denn es ist zerstört, ohne Haus, ohne Einkehr;
Aus der Cittäer Lande wird's ihnen kund.

hineingehen, einkehren kann. Beide Ausdrücke מִבַּיִת und מִבּוֹא stehen ganz isolirt für sich, obgleich sie eigentlich zusammengehören, indem der Sinn ist: Die Zerstörung ist so allgemein und völlig, dass nirgends ein Haus ist, in welches man einkehren könnte; vergl. C. 24, 10. Die letzte Verszeile ist nicht „matt referirend," sondern schildert poetisch die Grösse der Verwüstung durch die Weite der Entfernung, bis wohin ihr Getöse reicht, oder von wie weit her ihre ersten Anzeichen wahrgenommen werden können. Man hat hier also an das Geschrei der Krieger, an das Weinen und Geheul der Einwohner, das schon von Cypern aus gehört werden kann, oder an den Rauch der verbrannten Städte, dessen Wolken man schon von Cypern aus sehen kann, zu denken. Es ist dieses eine ächtjesanische Eigenthümlichkeit, die Grösse von etwas durch die Extension anzugeben, bis wie weit sie wahrgenommen werden kann; vrgl. C. 10, 30. 15, 4. Sehr prosaisch hat man hier an eine mündliche Nachricht gedacht, die den Tarsisschiffern über die Zerstörung von Tyrus zugebracht würde. Vergl. Ezech. 26, 15. כִּתִּים ist hier offenbar die Insel *Cypern*, welche „von der phönizischen Pflanzstadt *Κίτιον* im Süden dieser Insel benannt ist: doch so, dass es später auch im weiteren Sinne von andern Inseln und Küstenländern des mittelländischen Meeres gebraucht wurde (z. B. Dan. 11, 30. 1 Macc. 1, 1. 8, 5.). Dass *Κίτιον* für ganz Cypern und zuweilen im weitern Sinne von andern Inseln gebraucht worden sei, führt *Epiphanius* (†403.), der selbst in Cypern lebte, als eine bekannte Sache an. Dass die meisten Städte von Cypern phönizische Colonieen waren, sagt *Diodor* ausdrücklich; auch lässt es die Nachbarschaft der Insel, ihr Reichthum an den mannichfaltigsten Producten, namentlich an allen zum Schiffbau nothwendigen Erfordernissen, kaum anders erwarten. Von *Citium* na-

2. Starret, ihr Bewohner des Gestades,

mentlich ist es klar, dass sie eine phönizische, nicht nach *Mannert* griechische Niederlassung war. Der Philosoph *Zeno* hiess von dieser seiner Vaterstadt *Κιττιεύς* (*Diod.* 19, 59.)." — לָמוֹ für לָהֶם geht auf die Tartessus-Schiffer, für welche poetisch die Tartessus-Schiffe gesagt war.

V. 2. Aber nicht bloss auf den Meeresschiffen, sondern auch in Phönizien selbst ist allgemeiner Schrecken und lautes Angstgeschrei. Nach seiner sonstigen Weise vertheilt hier Jesaja wieder die einzelnen Verbalbestimmungen an die einzelnen Subjecte, obgleich dem Sinne nach eine solche Trennung gar nicht gemeint ist. Daher gehört dem Gedanken nach das דֹּמּוּ noch eben so sehr zu den Tartessusschiffen in V. 1. wie das dortige הֵילִילוּ hier zu den Küstenbewohnern, so dass es V. 6. ausdrücklich mit ihnen verbunden wird. דָּמַם *starr sein*, *erstarren* hier wie Klagel. 2, 10. ist das, was ein unerwarteter Schrecken zunächst zur Folge hat, bis die Besinnung allmählig wiederkehrt und der Schmerz sich durch Weinen und Geschrei Luft macht. Unter den יֹשְׁבֵי אִי sind hier nicht bloss die *Tyrier*, sondern *alle Phönizier*, die nun eben nicht auf den Schiffen sind, verstanden, denn אִי ist hier das ganze phönizische Gestade, zu dem sich צִידוֹן verhält, wie Jerusalem zu Judäa. Es muss indessen nicht übersehen werden, dass, was von Sidon gesagt wird, auch von Tyrus gilt, und umgekehrt, da die bekannte jesajanische Distribution hier ebenso stattfindet, wie im Orakel gegen Moab und in C. 10, 29—31. nur dass hier die beiden Hauptstädte hervorgehoben werden und alles Ausgesagte an sie angeknüpft wird, so dass bald die eine, bald die andere als die Repräsentantin der ganzen Nation erscheint, wie das in dem Orakel gegen Moab fast ebenso mit *Dibon* oder *Dimon* der Fall war. C. 15, 2. 9. Daher steht סֹחֵר צִידוֹן *der Kaufmann*, *Grosshändler Sidon's* hier für phönizischer Kaufmann überhaupt, wie denn Sidon, das vom

Der Kaufmann Sidon's, befahrend das Meer,
erfüllte dich.

Fischfange (צוּד *venari*) seinen Namen hat, auch sonst häufig für ganz Phönizien vorkommt. „*Homer* erwähnt nur der Sidonier als reicher mit künstlichen Waaren und Stoffen handelnder Schiffer (Il. 6, 289. 23, 743. Od. 4, 84. 17, 424.), und in der Völkertafel 1 Mos. 10, 15. so wie in der Bibel überhaupt wird bis auf David herab nur Sidon's und der Sidonier gedacht, als eines Volkes, welches friedlich neben den Hebräern wohnen blieb (Richt. 1, 31. 3, 3. 18, 7.), sie aber mit seinem Götzendienste ansteckte (Richt. 10, 6. 12.). Ausdrücklich wird *Sidon* צִידוֹן רַבָּה *die grosse Sidon* oder: *Sidon die Hauptstadt* genannt (Jos. 11, 6. 19, 28.), *Tyrus* erscheint nur als *feste* Stadt überhaupt (Jos. 19, 29.)," so dass Sidon und Tyrus in diesem Orakel über Phönizien sich ganz ebenso zu einander verhalten, wie Ar-Moab und Kir-Moab in dem Orakel über Moab C. 15, 1., und dass hier fast Alles an jene beide Städtenamen geknüpft wird, während dort auch noch mehrere andere Städte der Moabiter in die Schilderung hereingezogen werden. Wie wenig man nun C. 15. 16. eine Weissagung über Kir-Moab nennen kann, so wenig darf hier von einer Weissagung über Tyrus die Rede sein, zumal da Sidon hier, wie dort Ar-Moab, voransteht, und von Tyrus erst im 5ten Verse etwas angeführt wird. Auch erscheint hier Sidon noch als die eigentliche Landesmutter, während man späterhin Tyrus als die Mutterstadt Phöniziens betrachtete, so dass z. B. bei *Herodot* (2, 112. 179.) die Tyrier wohl für Phönizier überhaupt vorkommen, und Tyrus auf mehreren noch vorhandenen phönizischen Münzen geradezu אֵם צִדֹנִם d. i. μητρόπολις Σιδονίων = Φοινίκων genannt ist. Hieraus ergiebt sich, dass sowohl die falsche Ueberschrift מַשָּׂא צֹר, so wie die irrige Ansicht, wonach man bei שֻׁדַּד V. 1. schon an Tyrus denkt, in V. 3. schon wieder von Tyrus die Rede sein lässt, und was dergleichen mehr ist, nur in der spätern Geschichte ihren

3. Und auf weiten Wassern war die Saat des Nils,

Grund hat, indem Salmanassar nach der gewöhnlichen Annahme gegen Tyrus zu Felde zog und Nebucadnezar es sogar sehr ernstlich belagerte. Dass aber Jesaja bei diesem Orakel nicht im Entferntesten an eine ausschliessliche Belagerung und Zerstörung von Tyrus und somit auch nicht im Geringsten an die Unternehmungen Salmanassar's, mit welchem Sidon befreundet und verbündet war, noch weniger also an Nebucadnezar kann gedacht haben, zeigt dieser Vers mit den beiden folgenden jedem ungetrübten Auge wohl deutlich genug, so dass wir auch daraus erkennen können, wie dieses Orakel über Phönizien ganz gleich den vorhergehenden über Aegypten, Moab u. s. w. nur ein reines Phantasiestück Jesaja's ist, das durchaus nicht von dem historischen Standpunkt der spätern Ereignisse kritisirt und interpretirt werden darf. Uebrigens fasste schon Jeremija unser Orakel ganz richtig auf, indem er es gleichsam erneuernd in C. 47, 4. Sidon und Tyrus ganz gleichmässig die Zerstörung ankündigt; vergl. Sachar. 9, 2. Ezech. 28, 21—23. — Das *Suffix.* in מִלְאוּךְ, *implebant te,* geht auf אִי, das *Gestade*, welches hier als *Foemin.* angeredet wird, weil darunter das ganze Land Phönizien verstanden ist. Da nun diese letzte Verszeile eine nähere Bestimmung von אִי ist und dadurch nur das phönizische Küstenland bezeichnet wird, so ist dem Sinne nach vor סֹחֵר das *Pron. rel.* אֲשֶׁר zu ergänzen, bei dessen Uebersetzung natürlich das ךְ nicht wiederzugeben ist.

V. 3. Die Charakterisirung von Phönizien und seinen beiden Hauptstädten wird fortgesetzt, indem darauf hingewiesen wird, wie es durch seine Schifffahrt und seinen Handel sich die Erzeugnisse fremder Länder zu eigen macht und wieder an alle vertheilt, so dass es als ein grosser Völker-Markt erscheint. Von den fremden Ländern und ihren Producten wird jedoch nur Aegypten und sein Ueberfluss an Getraide angeführt, während Ezech. 27, 12—24.

Die Erndte des Stromes war sein Ertrag;
So dass es war ein Markt der Völker.

die einzelnen Handelsartikel sehr genau angegeben werden. — Die erste Verszeile bezeichnet das Verschiffen des ägyptischen Getraides zu andern Völkern, die zweite motivirt dasselbe und weiset auf die vorhergegangene Aneignung desselben hin, und die dritte zieht daraus kurz und rasch einen Inductionsschluss. Der Reichthum des alten Aegyptens an Getraide ist bekannt. Vrgl. 1 Mos. 12, 10. 41, 54. Noch in späterer Zeit war es die Kornkammer Roms und auch des byzantinischen Reichs. „So scheint es dieselbe auch zur Zeit Jesaja's gewesen zu sein, indem die Phönizier (nicht bloss „die Tyrier") das Getraide auf ihren Schiffen verfuhren." — מַיִם רַבִּים steht hier von dem mittelländischen Meere in seiner weiten Ausdehnung. — קְצִיר יְאוֹר, *Erndte des Nilstroms*, ist gewisser Maassen die Erklärung von זֶרַע שִׁחוֹר *Saat des Schwarzen*, wie der Nil wegen seines schwarzen Schlammes genannt wurde. Da nun Jesaja schon in dem Orakel über Aegypten C. 19, 7. von dem מִזְרַע יְאוֹר sprach, so haben wir in der besondern Hervorhebung ganz desselben Gegenstandes und in dessen fast ganz gleichen Bezeichnung hier ein neues Zeugniss für die Authentie auch dieser Weissagung. Auch diesen Gebrauch von שִׁחוֹר hier wollte *Eichhorn* als sprachlichen Grund gegen die Authentie dieses Orakels geltend machen, weil er diesen Namen nur noch in spätern Büchern, wie Jer. 2, 18. 1 Chron. 13, 5. findet; wogegen aber schon *Gesenius* erinnert: „dass שִׁחוֹר bloss späterer Ausdruck für den Nil sei, wird doch wohl Niemand aus den *zwei* Stellen folgern wollen." Gleichwohl wiederholt *Hitzig* dasselbe noch einmal, indem er es noch als ein Wort bezeichnet; „das wirklich kein Früherer und auch Jesaja nicht braucht." Diese Behauptung würde erst dann Sinn haben, wenn die Authentie dieses Orakels wirklich geleugnet werden müsste. So aber, wie die Sachen jetzt stehen, ist dieses Wort hier

4. Schäme dich, Sidon! denn es spricht das Meer,
Des Meeres Veste, also:

vielmehr noch ein Beweis mehr für die Authentie dieser Weissagung, denn es ist bekannt, dass die *plene* geschriebenen Vocale oftmals ein Kennzeichen der spätern Zeit sind, während die *defective* geschriebenen auf ein höheres Alterthum hinweisen (Gesch. der hebr. Spr. von *Gesen.* 1815. S. 30.). Nun aber steht 1 Chron. 13, 5. שִׁיחוֹר und Jer. 2, 18. שִׁחוֹר, während hier beide Vocale *defective* geschrieben sind. — Das *Suffix.* in תְּבוּאָתָהּ *ihr Ertrag* kann nur auf צִידוֹן V. 2. bezogen werden. Da dieses indessen als Repräsentantin von ganz Phönizien zugleich für Tyrus steht, so geht das הּ dem Gedanken nach natürlich auch auf dieses, doch ist die ausschliessliche Beziehung auf dasselbe unzulässig. Die גּוֹיִם, mit denen Phönizien handelte, werden von Ezechiel grossen Theils speciell angegeben, doch sagt er das von Tyrus aus, was hier vorzugsweise und zunächst von Sidon angeführt wird, wodurch wiederum dieses Orakel sich als ein viel älteres erweiset, was auch schon aus der Kürze der Darstellung hervorgeht. Denn was hier mit drei Worten abgemacht wird, das bespricht Ezechiel in einer Reihe von mehr als zwölf Versen, so dass dieser Prophet das Orakel Jesaja's nur weiter ausgeführt zu haben scheint. —

V. 4. Im Gegensatz zu der frühern Volksmenge schildert jetzt der Prophet die für seine Phantasie gegenwärtige Verödung, indem er hier wie C. 10, 30. die Städte personificirt und sie in eine gewisse Wechselbeziehung zu einander bringt. So muss hier Tyrus über seine Verödung klagen, und Sidon sich darob schämen, denn Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit war ein grosser Schimpf und dieses ist hier im Bilde von Tyrus, als einer jungen Dirne, ob ihrer Verödung ausgesagt, so dass ihre Mutter, Sidon, zur Schaam darüber aufgefordert wird. Ganz im Widerspruch mit die-

Ich habe nicht gekreiset, und habe nicht geboren,
Noch hab' ich Jünglinge gross gezogen, zu Ehren bracht Jungfrauen.

ser Aufforderung steht die spätere Verbündung Sidons mit Salmanassar, so dass jenes zur Demüthigung seiner übermüthigen Tochter den Tyriern sogar eine Seeschlacht lieferte, aber von ihnen überwunden wurde. Wenn Jesaja hyperbolisch Tyrus geradezu *Meer* nennnt, so betrachtet er es als wie aus lauter Schiffen bestehend, wie von der andern Seite betrachtet *Themistokles* die zweihundert bemannten Schiffe der Athenienser Stadt und Land nennt (Herod. 8, 61.) vgl. Jes. 33, 21. צִי *Trockenheit* für *Schiff*. Wenn aber Jesaja noch מָעוֹז הַיָּם als nähere Bestimmung hinzufügt, so kann er auch dieses noch in dem Sinne, wie bei *Herodot* (7, 142.) die Schiffe eine hölzerne Burg genannt werden, verstanden haben, obschon es von *Gesenius* ganz eigentlich aufgefasst und durch „Veste am Meere," an der Küste des Meeres, erklärt wird. *Hitzig* lässt Tyrus יָם genannt werden, weil es die Mutter vom Inseltyrus sei, und lässt die nähere Bestimmung מָעוֹז הַיָּם noch beigefügt werden, weil das Meer zwar die Mutter der Inseltyrer, aber auch noch aller anderer Bewohner seiner Insel sei. So viel indessen scheint gewiss zu sein, dass hier nicht das an der Küste des Festlandes gelegene Alttyrus (*παλαιὰ Τύρος*), sondern das Neu- oder Insel-Tyrus gemeint sei, obschon die Bedeutung von צֹר = צוּר *Fels* zu einer blossen Insel nicht recht stimmt, und zunächst auf eine Anhöhe des Festlandes hinweiset. Auf einer solchen wird auch Palätyrus ohne Zweifel gelegen haben, ungeachtet „der schönen Ebene, welche sich bis nach Sidon erstreckt." Inseltyrus war von dem Festlande 4 Stadien oder 700 Schritt entfernt und die zwischen beiden liegende Erdzunge wurde vor *Alexander* schon einmal durch *Hiram* zum Damm erhöht, welcher nach Ezech. 26, 8 ff. bis auf

5. Wenn die Kunde nach Aegypten kommt,
Werden sie beben bei der Kunde von Tyrus.

die Zeit Nebucadnezar's (c. 600 v. Chr.) bestanden zu haben scheint. Da jede Stadt in Folge einer Personification als eine Mutter ihrer Einwohner betrachtet wird, so wird die künftige Verödung von Tyrus dieser bildlichen Vorstellung gemäss so dargestellt, als ob es nie bewohnt gewesen wäre, um dadurch die *gänzliche* Verödung, gleichsam die Spurlosigkeit früher Bewohnung recht grell hervorzuheben. — רוֹמַמְתִּי, *exaltavi*, *evexi*, ist hier eben so wenig wie in C. 1, 2. ganz gleichbedeutend mit גִּדַּלְתִּי, sondern bedeutet hier wie dort: *zu Macht*, *Ehre*, *Ansehn bringen*, was natürlich nicht auf die Jungfrauen allein zu beschränken ist, so dass hier eine eben solche *parall. ellipt.* wie Sachar. 9, 17. stattfindet und demnach der Sinn ist: nicht habe ich Jünglinge und Jungfrauen gross erzogen und zu Ehren gebracht. Es entspricht auf diese Weise hier das רוֹמַמְתִּי ganz genau den שָׂרִים, *Fürsten*, und den נִכְבַּדִּים, *Geehrten*, *Angesehenen* in V. 8., dem גָּאוֹן in V. 9. aber sogar in der Wortbedeutung. Zugleich weiset diese Verbindung von גִּדַּלְתִּי und רוֹמַמְתִּי zu deutlich auf die in C. 1, 2. zurück, um nicht in diesen Worten hier ein neues Zeugniss für die Authentie dieses Orakels zu erkennen. —

V. 5. Die Nachricht von der Zerstörung Sidons und Tyrus's wird in Aegypten Schrecken verursachen, da dieses, mit welchem Phönizien in so inniger Handelsverbindung stand, dann ein ähnliches Schicksal von dem so furchtbaren Feinde zu fürchten hat, so dass wir durch diesen Vers auf jenes Orakel über Aegypten geradezu hingewiesen werden, da es ganz offenbar seine Entstehung dem hier geäusserten Gedanken nicht wenig zu danken hat, und der אֲדֹנִים קָשֶׁה so wie der מֶלֶךְ עַז in C. 19, 4. nach Jesaja's Vorstellung ganz dieselbe Persönlichkeit sein dürfte, wie die, welche hier Sidon und Tyrus zerstört. Dass übrigens

6. Zieht hinüber nach Tarsis,
Heulet, ihr Bewohner des Gestades!

hier dem Sinne nach nicht bloss die Zerstörung von Tyrus gemeint sei, sondern auch die von Sidon, zeigt deutlich V. 12., wo Jesaja ebenso von Sidon spricht, wie V. 6. u. 7. von Tyrus, so dass auch dessen gemeinte Zerstörung nothwendig vorausgesetzt werden muss, wie denn in V. 13. der Grammatik nach auch von Sidon und ihren Palästen, nicht aber von Tyrus die Rede ist, und sich daraus auch ihre Zerstörung hinlänglich ergiebt. Vergl. auch noch V. 11. Jesaja wechselt also nur nach seiner gewohnten elliptischen Weise mit den Städtenamen, indem von der einen dasselbe, was von der andern, gilt. Das כְּ vor שֵׁמַע צֹר, *Gerücht über Tyrus*, wofür im ersten Versgliede nur שֵׁמַע gesagt war, steht hier ganz gleichbedeutend mit dem כַּאֲשֶׁר zu Anfange, indem das כְּ vor einem *Nomen verbale* auch sonst wie vor Infinitiven von der Zeit zu verstehen ist, doch ist hier noch ganz besonders das כְּעָב טַל in C. 18, 4. zu berücksichtigen, so dass wir in der ganz gleichen Redeweise hier auch wohl ein Zeichen der Authentie finden können. Das passende Verbum ist als leicht ergänzbar im ersten Versgliede ausgelassen, es ist also יֻגַּד oder יִשָּׁמַע ohne Weiteres hinzuzudenken. *Gesenius* bemerkt im Ganzen richtig zu diesem Verse: „Die Aegypter, die Feinde des assyrischen Eroberers, hatten allerdings grosse Ursache, bei dem Falle der für unüberwindlich gehaltenen Veste zu zittern, denn waren solche Vormauern gefallen, so kam die Reihe desto eher an sie." Und die *sollte* auch nach C. 18. 19. an sie kommen, so dass die Beziehung dieser Weissagung auf jene ganz unverkennbar ist.

V. 6. Da der Uebermacht und dem Verhängniss die beiden Hauptstädte nothwendig unterliegen müssen, so suchen sich die Einwohner, mit tiefem Schmerz den heimathlichen Boden verlassend, durch die Flucht zu retten und suchen das Weite gleichwie die Phozäer, die nach He-

7. Ist *das* euch die Jubelnde,
Deren Ursprung in der Vorzeit Tagen?

rod. I, 163. von der Küste Kleinasiens vor den Persern fliehend auch nach Tartessus kamen. — Als das Subject zu עִבְרוּ muss aus dem folgenden Gliede יֹשְׁבֵי אִי heraufgenommen werden, woraus schon allein hinlänglich hervorgeht, dass nicht die Zerstörung von Tyrus allein im vorigen Verse gemeint sein kann. — תַּרְשִׁישָׁה bezeichnet hier ebenso bloss die Richtung *wohin*, wie מִסֶּלַע C. 16, 1. und מִשֵּׂעִיר C. 21, 11. die Richtung *woher*, so dass hier eine Flucht nach dem äussersten Westen gemeint ist. Auch dieser specielle Zug der Weissagung wurde erst während der Belagerung unter Alexander erfüllt, indem schon während derselben die Tyrier Greise, Weiber und Kinder nach Karthago schickten. Diod. 17, 41. Im Allgemeinen entspricht diese Aufforderung zur Flucht nach Westen ganz der zur Sendung von Boten nach dem Süden in dem Orakel gegen Aegypten C. 18, 2. Auch ist עִבְרוּ vielleicht nicht einmal von der Flucht zu verstehen, sondern ganz so, wie das לְכוּ zu nehmen. S. z. V. 7.

V. 7. Die Anrede bleibt an die sämmtlichen Bewohner von ganz Phönizien, und nicht bloss an die Tyrier, gerichtet, wie das die Frage verstärkende לָכֶם zeigt. Eine solche Frage, durch welche die dabei Betheiligten auf den grossen Gegensatz des Sonst und Jetzt aufmerksam gemacht werden, ist vorzugsweise dem Jesaja eigenthümlich. Vergl. 1, 21. 3, 15. 5, 4. 5. — עַלִּיזָה, *die frohlockende, jubelnde* (Stadt), geht zwar zunächst auf צֹר in V. 5, doch ist Sidon von dieser Bezeichnung keineswegs ausgeschlossen, so wie auch das Folgende dem Sinne nach nicht minder von Sidon, als von Tyrus, gilt. — Auf das sprachliche Kennzeichen der Authentie in עַלִּיזָה, das ganz ebenso noch C. 22, 2. vorkommt, hat schon *Gesen.* hingewiesen. Dass derselbe Ausdruck auch von *Zephanja* (2, 15.) gebraucht ist, kann gar nicht auffallen, denn warum sollte ein jüngerer Prophet

Es tragen sie ihre Füsse,
Um in der Ferne als Fremdlinge zu weilen.

nicht auch einmal das von einem ältern Propheten zuerst gebildete Wort wählen. Wenn also *Hitzig* in diesem Ausdrucke hier und Zeph. 2, 15. gleich „ein Zusammentreffen" beider Stellen findet, und *ihm* dasselbe sodann „bedenklich ist", so ist jenes Zusammentreffen nur eine Uebertreibung, und diese Bedenklichkeit ganz grundlos. — מִימֵי־קֶדֶם קַדְמָתָהּ *aus den Tagen der* (grauen) *Vorzeit* (rührt) *ihr Anbeginn* (her). Es entsprechen diese Worte in dieser Verbindung ganz genau jenen Worten אֲנִי בֶן־מַלְכֵי־קֶדֶם in jener Verbindung C. 19, 11. — Sidon und Tyrus waren die beiden ältesten Städte Phöniziens, und reichten wirklich in ein sehr hohes Alterthum hinauf, obschon die Nachrichten in den Angaben desselben nicht übereinstimmen. Sidon war indessen nach allgemeiner Angabe die Mutterstadt von Tyrus und somit älter als dieses, welches nach Josephus (Arch. 8, 3. 1.) 240 Jahre vor dem salomonischen Tempel (c. 1000 v. Chr.), nach Justinus (18, 3.) im Jahr vor der Zerstörung Trojas erbaut war und dessen Tempel nach den Hercules-Priestern Herodot (2, 44.) um die Zeit dieses bereits für 2300 Jahre alt ausgegeben wurde. Durch diese Angabe mögen wir der Zeit nahe gebracht sein, in welcher *Sidon* nach Sir William Jones der Hauptsitz des Reiches einer grossen *schwarzen Nation* war, welche von hier aus Asien beherrscht haben soll, womit die Zurückführung der Sidonier, die, soweit wir sie kennen, offenbar Semiten sind, auf den *zweiten* Sohn Noahs, Ham, in 1 Mos. 10. zu vergleichen ist. Wird עִבְרוּ in V. 6. auf ein Hülfegesuch bei den Colonien bezogen, so würde erst יֹבִלוּהָ רַגְלֶיהָ וגר von der Flucht zu verstehen sein, bezeichnet aber jenes schon die Flucht, so kann hier nur eine Deportation gemeint sein, wie sie C. 20, 4. auch den Aegyptern und Aethiopiern angekündigt wird. — מֵרָחוֹק *von Ferne, in der Ferne*, ist zu verbinden mit לָגוּר, welches en

8. Wer hat solches beschlossen
Ueber Tyrus, die Kronenspenderin,
Deren Händler Fürsten,
Deren Kaufleute die Geehrten der Erde
sind?

Aufenthalt Jemandes irgendwo als eines Fremdlings bezeichnet.

V. 8. Jetzt kommt der Prophet auf den Urheber dieses Schicksals von Phönizien ganz ebenso, wie in C. 18, 4. 5. 19, 1—4. 12. 14. 17., wenn auch in anderer Verbindung und Redeweise, zu sprechen. Er beginnt hier mit der Frage, wer זֹאת *dieses* nemlich Schicksal Phöniziens beschlossen hat, obgleich er dem Worte nach nur von Tyrus redet. — הַמַּעֲטִירָה kann in Folge der causativen Bedeutung von *Hiphil* nur durch *Kronenspenderin* mit *Gesen.* übersetzt werden, was auch noch dadurch gerechtfertigt wird, dass wirklich „in vielen tyrischen Kolonien Könige herrschten, die von der Mutterstadt eingesetzt und zugleich wohl fortdauernd abhängig waren. Von Königen wurden z. B. Tartessus (Herod. 1, 136. 4, 152.), Citium, ursprünglich Karthago u. a. m. beherrscht, die bald in dem Verhältniss der Abhängigkeit, bald des freundschaftlichen Bündnisses zu dem Mutterstaate standen. Auch in den kleinern von Tyrus abhängigen phönizischen Städten herrschten Könige, wie Strabo (XVI, S. 754.) ausdrücklich bemerkt." Es kann indessen Tyrus und Sidon auch so genannt sein, insofern sie Wahlkönigreiche sein mogten, und somit die Krone dem verliehen, der ihnen des königlichen Principats am Würdigsten zu sein schien. Eine solche Kronverleihung ging natürlich von den Angesehensten und Einflussreichsten der Bürger aus, und diese werden daher angemessen dem, welcher die Krone erhalten hat, bloss שָׂרִים, ***Fürsten***, genannt, wobei also vom wirklichen Könige nicht abgesehen, sondern derselbe gerade berücksichtigt ist. —

9. **Jehova der Heerschaaren hat es beschlossen,**
Um zu entweihen die Hoheit jeglicher Zierde,
Um verachtet zu machen alle Geehrten des Landes.

V. 9. Jetzt die Antwort auf die Frage im vorigen Verse. Auch diese Weise, eine Frage aufzuwerfen und sie selber sodann zu beantworten, ist dem Jesaja ganz angemessen; vrgl. z. B. C. 5, 4. 5. Die Worte יְהוָֹה צְבָאוֹת יְעָצָהּ verbunden mit der Frage מִי יָעַץ זֹאת im vorigen Verse entsprechen ganz den Worten מַה־יָּעַץ יְהוָֹה צְבָאוֹת עַל מִצְרָיִם und עֲצַת יְהוָֹה צְבָאוֹת in C. 19, 12. 17. — גָּאוֹן, *Hoheit*, entspricht hier ganz dem רוֹמַמְתִּי in V. 4. und hat hier eben so wenig den übeln Nebensinn von „*Hoffarth*," als חַלֵּל mit הַשְׁפִּיל, הוֹרִיד und dergl. Verbis confundirt und durch „*stürzen*" übersetzt werden darf. Vielmehr geht aus diesem Verbum חַלֵּל hier deutlich hervor, dass dem Propheten Hoheit und Grösse als etwas an sich Heiliges galten, was für die biblische Ethik sehr wichtig ist, und in dem תִּפְאֶרֶת רוּם C. 10, 12. seinen Grund enthält. Doch die an sich schöne und heilige Grösse und Hoheit kann nur zu leicht in ihr Gegentheil, ins Unheilige und Hässliche umschlagen, und dann ist Jehova ihr feind und entweiht, nachdem sie schon innerlich unheilig geworden, auch äusserlich, damit die Unwahrheit und Lüge getilgt, dagegen die Uebereinstimmung des Aeussern mit dem Innern wiederhergestellt werde. כָּל־צְבִי, *omne decus*, kann hier, wie das כָּל־שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה in C. 2, 16. von den Kunstwerken der Tyrier und Sidonier, oder auch wie הַצְּבִי יִשְׂרָאֵל in 2 Sam. 1, 19. von den Edelsten und Vornehmsten der Phönizier verstanden werden. Die erste Auffassung scheint wegen des Folgenden den Vorzug zu verdienen, so dass wir in diesen Worten wieder ein ziemlich sicheres Kennzeichen der Authentie haben. — לְהָקֵל bildet den vollen Gegensatz zu dem obigen רוֹמַמְתִּי V. 4., da es hier ganz die Stelle von

10. Durchzieh dein Land nun gleich dem Nile,
Tochter von Tarsis!
Nicht ist ein Gürtel weiter.

הַשְׁפִּיל vertritt und statt dieses Verbi nur wegen des folgenden נִכְבַּדֵּי־אָרֶץ gewählt zu sein scheint, denn כָּבֵד, *gravis est*, und קָלַל, *levis est*, bilden ebenso wie רוּם, *altum esse*, und שָׁפֵל, *humilis est*, den genau entsprechenden Gegensatz. —

V. 10. In Folge dieses Schicksals der Phönizier sollen sich die Tartessier ihrer Befreiung von der Zwingherrschaft derselben erfreuen, ihr Land ungebunden wie der Nil einnehmen, und sich in demselben nach allen Richtungen hin frei und unabhängig bewegen. Die Vergleichung mit dem Nil zeigt, dass Jesaja Aegypten und sein Orakel über dasselbe gar nicht vergessen kann, sondern beides bei diesem Orakel fast durchweg vor Augen hat. Sehr passend wird die Beschränkung, welche die Tochterstadt von der Mutter erfährt, mit dem מֵזַח, *Gürtel*, verglichen, während die Zwingherrschaft auswärtiger Eroberer als ein עֹל, *Joch*, und durch שֵׁבֶט, *Stock*, z. B. C. 9, 4. bezeichnet wird. Also „dass Tyrus eine oft *tyrannische* Herrschaft über seine Pflanzstädte geübt haben müsse" folgt aus dieser Stelle gar nicht und der Abfall der Colonieen von den Mutterstädten ist nur aus der steigenden Blüthe der Colonialstädte und ihrer dann erwachenden Liebe zu *völliger* Unabhängigkeit zu erklären. Dass die Mütter einen solchen Uebermuth der Töchter nicht wohl leiden mogten, ist sehr natürlich, und daraus vollkommen erklärlich, wenn Sidon ebenso die Assyrier mit Schiffen gegen Tyrus unterstützt, wie Korinth den Epidamniern mit Schiffen gegen Corcyra zu Hülfe kommt. Daher dürfte *Heeren* (Ideen Th. I. S. 651 ff. II, 114 ff.) noch immer vollkommen Recht haben, wenn er „mehr ein freundschaftliches Bundesverhältniss zwischen Tyrus und seinen Colonieen, als das der strengen Abhängigkeit annimmt," zumal da die *Furcht* Ezech. 26, 17 gar nicht das

11. Seine Hand streckt er über das Meer,
Macht Königreiche erbeben;
Jehova giebt Befehl über Canaan,
Zu zerstören seine Vesten.

beweiset, was *Gesenius* darin findet und da überdies prophetische Ausdrücke noch nicht so ohne Weiteres für strenge historische Relationen zu halten sind.

V. 11. Der Grund, warum sie ihrer Freiheit und Unabhängigkeit völlig gewiss sein können, ist der, dass Jehova sich bereits anschickt, Sidon und Tyrus zu erschüttern und bereits Befehl ertheilt hat, oder es sofort thun wird, diese beiden Vesten zu zerstören. *Das Ausstrecken der Hand* von Seiten Jehova's ist ein Zeichen der Züchtigung und war von Jesaja ebenso schon C. 5, 25. 9, 11. 16. 20. 10, 4. gebraucht, so dass wir ihn auch hier wieder erkennen können. Ja wie C. 5, 25. das *Erbeben* der Berge als eine Folge jenes Ausstreckens der Hand und des Schlagens angeführt wird, so ist hier das *Erbeben* der phönizischen Reiche als eine Folge desselben Actes bezeichnet. Der nächste Zweck des Ausstreckens der Hand ist das Schlagen mit derselben, נָכָה, *percutit.* Dieses Verbum wird daher öfter ausdrücklich gesetzt z. B. C. 5, 25. und ist eigentlich hier, und sonst, wo es fehlt, zu ergänzen. Die Plurale מַמְלָכוֹת und מָעֻזְנֶיהָ zeigen in dieser ihrer Verbindung mit הִרְגִּיז und לַשְׁמִיד unwidersprechlich, dass in diesem Capitel nicht bloss die Zerstörung von Tyrus, sondern zum Wenigsten die von Tyrus und Sidon zusammen von Jesaja geweissagt ist. Auf diese beiden Städte dürften aber auch jene beiden Plurale zu beschränken sein, denn dass auch phönizische Städte, wie *Aradus* und *Arke* ihre besonderen Könige gehabt hätten, lässt sich schwerlich annehmen, und noch schwerer erweisen. Das Land der Philister aber wird von Jesaja besonders gefasst, wie C. 14, 29—32., oder auch wohl zu Aegypten (vergl. C. 9, 11. mit 7, 18.) gerechnet, nie aber mit Phönizien zu

12. Und spricht: nicht sollst du fernerhin jubeln,
Geschändete Jungfrau, Tochter von Sidon!

einem Lande verbunden, was auch von keinem andern Propheten geschieht. Zugleich weiset der Plural מַמְלְכוֹת zurück auf das מַמְלָכָה בְּמַמְלָכָה in C. 19, 2., wo Jehova sie ebenso gegeneinander zum Kampfe reizt, wie er sie hier erbeben macht. — צִוָּה, *imperat*, *iubet*, wurde von Jesaja C. 5, 6. mit עַל construirt zur Bezeichnung dessen, dem befohlen wird, hier verbindet er es mit אֶל zur Bezeichnung dessen, gegen den der Befehl gerichtet ist. Hier ist die Person, der befohlen wird, gar nicht angegeben, es ist aber offenbar nach den bisherigen Weissagungen der assyrische König, vergl. 10, 6. 14, 31. 19, 4. Unter כְּנַעַן ist hier ebenso nur *Phönizien* verstanden, wie unter den כְּנַעֲנִים V. 8. nur *Phönizier* gemeint sind, so dass es hier wohl unterschieden werden muss von פְּלֶשֶׁת dem Lande der Philister C. 14, 29., von אֲרָם Syrien C. 7, 2. 8. 17, 3., von אֶפְרַיִם oder יִשְׂרָאֵל dem Zehnstämmereich C. 7, 8. 9. 17, 3. und von יְהוּדָה dem jüdischen Staate C. 5, 7. Dass לַשְׁמִיד für לְהַשְׁמִיד wie לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת C. 3, 8. kein Chaldaismus sei, hat schon *Gesen.* bemerkt, und selbst wenn es einer wäre, so würde er nichts gegen die Authentie beweisen, da auch sonst in erwiesen authentischen Orakeln Jesaja's Formen vorkommen, die im Chaldäischen die gewöhnlichen geworden sind. Ebenso wenig liegt etwas Chaldäisches in מָעֻזְנֶיהָ, dessen eingeschobenes נ durchaus nicht „vom träumenden Abschreiber" herrührt, sondern das gewöhnliche *Nun epentheticum* ist, das sich freilich nur hier beim Nomen erhalten hat, aber deutlich zeigt, dass es nicht bloss beim Verbum vorkam, oder doch wenigstens von Jesaja zuerst auch beim Nomen angebracht wurde. Ewald Krit. Gr. S. 507.

V. 12. Jetzt kommt Jesaja wieder ausdrücklich auf Sidon zu sprechen und zwar wiederum so, dass man deutlich sieht, wie nach seiner Meinung auch diese Hauptstadt

Zu den Kittäern auf! ziehe hin!
Auch dort wird keine Ruhe dir.

der Phönizier zerstört werden sollte. Gleichwohl hat man das Vorurtheil, dass die alleinige Zerstörung von Tyrus in diesem Orakel geweissagt sei, auch selbst hier nicht verleugnen können und sich dadurch falscher Erklärungen schuldig gemacht; denn בַּת, *Tochter*, in Verbindung mit Städtenamen bedeutet immer nur die Einwohnerschaft dieser Städte; daher ist es ebenso unrichtig, wenn *Hitzig* בַּת־צִידוֹן durch „*Nation Sidoniens*" übersetzt, als wenn es *Vitringa* für „Tochterstadt Sidons d. i. Tyrus" genommen hat. Aber wollte man auch mit *Gesen.* und *Hitz.* annehmen, Sidon stehe für das *ganze* phönizische Volk und Gebiet, so wird in diesem Ganzen die Stadt Sidon mit ihren Einwohnern immer doch noch als ein Hauptheil gelten müssen. Wie konnte dann aber Jesaja auch die Sidonier sammt den übrigen Phöniziern zur Flucht über das Meer hin auffordern, wenn nicht auch ihre Stadt angegriffen und erobert werden sollte. Wie wir also auch immer בַּת־צִידוֹן, das „dem Sprachgebrauche nach *nichts* bedeuten kann, als: Söhne Sidon's und *Sidon* selbst, als Personification," auch noch nach diesem „Nichts - als" zu deuten uns versucht fühlen sollten, immer ergiebt sich doch ein geweissagter Angriff auf Sidon und eine gedrohte Eroberung desselben, woraus wiederum ganz sicher folgt, dass dieses Orakel *vor* allen Angriffen Salmanassars und Nebucadnezars auf Aegypten verfasst sein muss, wie denn auch schon die ganze Sprache, die Kürze und Gedrungenheit derselben, der fast gänzliche Mangel einer regelrechten syntaktischen Verbindung auf einen der ältesten Propheten als den Verfasser mit Nothwendigkeit hinweiset. Die Bezeichnung Sidons als einer Jungfrau, בְּתוּלָה, kann gar nicht auffallen, da Jesaja denselben Ausdruck auch C. 37, 22. gebraucht. Diesem bildlichen Ausdruck gemäss musste nun das נְקִיצֶנָּה C. 7, 6. in הַמְעֻשָּׁקָה umgewandelt werden; wenigstens ergab sich dann diese Umwandlung sehr leicht und

13. Siehe! das Land der Chaldäer;
Dieses Volk war (früher) nicht,
Assur hat es den Seefahrern geschaffen,

gewisser Maassen von selbst, zumal da diese bildliche Bezeichnungsweise dem Semitismus auch sonst eigenthümlich ist und namentlich von den arabischen Dichtern in verschiedenen Wendungen öfters gebraucht wird. Von einem „*Urgiren* des bildlichen Ausdruckes Jungfrau" kann also gar nicht die Rede sein, und wenn nun ein solches Urgiren nach *Hitzig* nicht jesajanisch ist, so darf er es ja nur nicht absichtlich finden wollen. Merkwürdiger Weise führt auch schon *Hitzig* zu diesem V. an, dass Tyrus, als Hauptfeste des Landes (2 Sam. 24, 7.) zu Sidon, der Hauptstadt, in ungefähr gleichem Verhältniss gestanden habe, wie Kir-heres zu Rabbat Ammon, aber es fällt ihm, beherrscht von der spätern Geschichte und seinem Vorurtheil, auch selbst nach dieser Bemerkung nicht ein, in diesem Orakel ebenso, wie in dem gègen Moab C. 15, 1. 16, 11. eine Zerstörung *beider* Hauptorte des Landes geweissagt zu finden. Von כִּתִּיִּם an redet eigentlich schon wieder ganz der Prophet, so dass zu יָנוּחַ eigentlich Jehova das Subject und לָךְ der *Dat. comm.* oder *incomm.* ist, so dass eigentlich zu übersetzen wäre: *doch auch dort wird er dir* d. h. dir zum Verderben *nicht ruhen* d. h. seine Hand auch dort noch über das Meer ausstrecken, denn יָנוּחַ bildet hier den Gegensatz zu dem יָדוֹ נָטָה in V. 11., so dass die Verneinung dieses Gegensatzes nur an Stelle der Wiederholung derselben Worte steht, welche C. 9, 11. 16. 20. 10, 4. wirklich vier Mal unverändert gesetzt worden sind.

V. 13. Seine Aufforderung an die Phönizier zur Flucht nach Cypern, obschon Jehova's Rechte sie auch dort erreichen wird, motivirt Jesaja durch Hinweisung auf das Land, wo sie früher gewohnt, dass sie aber verlassen hätten, und dessen jetzige Einwohner sie bald nöthigen würden,

Sie errichten seine Warten,
Stürmen ihre Palläste,
Macht sie zur Ruine.

auch ihre jetzigen Sitze zu verlassen, so dass ihnen nur noch übrig bliebe, nach Cypern zu fliehen, wo sie Jehova ebenfalls ängstigen werde, bis sie, nicht mehr wissend: wohin? sich zu ihm bekehren, dann nach der mittelländischen Küste Syriens zurückkehren, Sidon und Tyrus wieder aufbaun und den Ertrag ihres Handels dem Tempeldienste Jehova's zu Jerusalem und den Priestern daselbst widmen würden. — הֵן hat hier, wie das הִנֵּה in C. 17, 1. 19, 1. explicative Bedeutung, indem Jesaja hier, wie dort, das von ihm Gesagte zu begründen sucht und daher die Aufmerksamkeit auf das, was er nun sagen will, besonders zu lenken beabsichtigt. Zu dem Ende nennt er hier zunächst nur ganz kurz das Land, wo die Phönizier früher gesessen, um sie darauf aufmerksam zu machen, wie sie schon einmal ihre Wohnsitze hätten verlassen und sich nach Westen wenden müssen. Dieses werde sich jetzt wiederholen, denn die Chaldäer seien von den Assyriern gerade zu diesem Zwecke verpflanzt worden. Demnach steht hier אֶרֶץ כַּשְׂדִּים keines Weges für das Volk der Chaldäer, sondern gerade für das *Land der Chaldäer*, was sie nach ihrer Verpflanzung inne haben d. i. das Land am untern Euphrat und Tigris nordwärts vom erythräischen Meere, an dessen Ufern die Phönizier früher ebenso sich niedergelassen hatten, wie sie jetzt am mittelländischen Meere wohnten. Auch setzt Jesaja jenes Land nicht sogleich bei Seite, wie das *Suffix.* in יְסָדָהּ deutlich zeigt, so dass זֶה הָעָם לֹא הָיָה gleichsam nur eine Apposition zu כַּשְׂדִּים ist, oder auch als Parenthese eingeschaltet worden sein kann, doch im Folgenden hält er sich nur an seine jetzigen Einwohner, die noch mehr die Erfüllung seiner Weissagung verbürgen könnten, denn die Assyrier hätten die Chaldäer eben nur zu dem Zwecke nach Untermesopotamien verpflanzt und dort zum

Volke gemacht, um durch sie die seefahrenden Küstenvölker zu unterwerfen. Während hier von dem Chaldäervolke gesagt wird לֹא הָיָה, bloss weil es nicht seine jetzigen Sitze inne hatte, so wird dasselbige dagegen von Jeremia (5, 15.) mit den Worten גּוֹי אֵיתָן הוּא גּוֹי מֵעוֹלָם הוּא, *ein kräftiges Volk ist es, ein Volk von Ewigkeit her ist's*, geschildert, aus welcher Differenz der Ansichten über das Alter der Chaldäer sich wohl leicht ergiebt, dass unser Orakel viel älter als Jeremija und seine Zeit sein muss, nur in einer Zeit, wie die Jesaja's, welche der Verpflanzung der Chaldäer noch nahe war, verfasst sein kann. Man muss indessen auch nicht übersehen, dass der Ausdruck עָם hier bei Jes. eigentlich nur ein staatlich geordnetes Volk bedeutet und dasselbe eben von Seiten seiner gesellschaftlichen Ordnung und staatlichen Verfassung darstellt, während der Ausdruck גּוֹי bei Jerem. ein Volk nur nach seinem Naturverbande und als eine blosse Menschenmasse bezeichnet, welche zwar durch Abkunft und Sprache in sich zusammenhängt, aber noch ohne einen eigentlichen Staatsverband wohlgeordnet zusammengehalten wird. Demnach besagen Jes.'s Worte זֶה הָעָם לֹא הָיָה eigentlich nur, dass die Chaldäer als עָם vor Kurzem noch nicht existirten, womit aber noch nicht behauptet ist, dass sie auch als גּוֹי noch nicht existirt hätten. — לְצִיִּים übersetzen *Gesen.* und *Hitz.* „*den Wüstebewohnern*," was von ihnen so gedeutet wird, als wären die Chaldäer selbst nach ihren früheren Sitzen dadurch bezeichnet, in so fern erst die Assyrier ihnen ein Gebiet bereitet hatten, sie in bewohntes Land, in Städte verpflanzten und einem Könige untergaben, kurz in ein עָם umschufen. Indessen die versetzten Chaldäer waren gar keine Wüstenbewohner gewesen, wie etwa die arabischen Beduinen, sondern vielmehr Gebirgsbewohner, da sie grossentheils die armenischen Gebirge inne gehabt hatten. Sodann drückt Jes. in C. 33, 21. den Begriff des *Schiffes*, des grössern *Seeschiffes* durch צִי aus, was eigentlich

Trockenheit, *dürre Wüste* bedeutet, und daher werden wir hier unter צִיִּים wohl am Besten *Schiffer*, *Seefahrer* verstehen, womit man noch vergleichen kann Stellen wie 4 Mos. 24, 24., wo צִים *Schiffe* bedeutet, und wie Dan. 11, 30., wo צִיִּים כִּתִּים chittäische *Schiffer*, *Seefahrer*, aber nicht „*Schiffe*" sind. Vrgl. Ps. 72, 9. Endlich aber würde, wenn צִיִּים die Einwohner sind, das *Suff.* ־ָהּ nur das Land in seinem specifischen Unterschiede von den Einwohnern bezeichnen und von diesem konnte ein Prophet wohl sagen, *Jehova* (Ps. 104, 8.), nicht aber ein *Volk* wie die Assyrier, hätte es gegründet, es geschaffen. Demnach scheint es angemessen zu sein, unter dem *Suffix.* ־ָהּ die אֶרֶץ כַּשְׂדִּים so zu verstehen, dass dieses Beides, die אֶרֶץ und die כַּשְׂדִּים als *ein Ganzes* darin begriffen sind, und somit unter ־ָהּ nicht bloss das *Land* Chaldäa, sondern der *Staat*, welcher aus zwei Factoren, dem Lande *und* den Leuten besteht, vom Propheten gemeint ist. Sind aber die Chaldäer schon in dem ־ָהּ begriffen, so müssen die צִיִּים nothwendig *Andere* sein und das לְ die Rücksicht anzeigen, welche auf diese צִיִּים bei Gründung des chaldäischen Staates genommen worden ist. Ganz analog heisst es Hab. 1, 12. mit Bezug auf das Chaldäervolk: צוּר לְהוֹכִיחַ יְסַדְתּוֹ o Fels, *zur Züchtigung* hast du es gegründet, geschaffen. Hiernach haben wir unser Wort eigentlich aufzulösen in לְהוֹכִיחַ צִיִּים *zu züchtigen die Schiffer*, die seefahrenden Handelsvölker, also auch die Phönizier. Was nun die zweite Hälfte dieses Verses betrifft, so ist zunächst ihr künstliches Verhältniss zur ersten wohl zu bemerken und richtig zu würdigen, was von *Hitzig* so wenig geschehen ist, dass nach ihm „der Vf. auf eine unerhörte Weise aus einem Begriff und einem Numerus in den andern *hinübertaumelt*." Doch ein Mann, wie Jesaja, *taumelt* nie und nirgends, daher ist es unsere Aufgabe, das Gesetz seiner Wortstellung zu erforschen, um da Kunst, Ordnung und Harmonie zu finden, wo sich auf den ersten

15. Und es wird geschehn an jenem Tage,
Dass Tyrus vergessen wird siebenzig Jahre,
Wie die Tage *eines* Königs sind;

Blick nur Verwirrung zeigt. Die ganz einfache Syntaxis dieses Verses, gegründet auf das Gesetz eines genauen Parallelismus, ist nun die, dass der ganze Vers aus zwei parallelen Hälften, und jede dieser Hälften aus zwei Verszeilen besteht, und zwar so, dass die zweite Verszeile der zweiten Hälfte ebenso der zweiten Zeile der ersten Hälfte, wie die erste Zeile der zweiten Hälfte der ersten Zeile der ersten Hälfte entspricht. Daher steht der Plural הֵקִימוּ entsprechend dem Plur. כַּשְׂדִּים, und daher steht der Sing. שָׂמָהּ entsprechend dem Sing. אַשּׁוּר, denn die Chaldäer errichten ihre Warten und stürmen die Palläste Sidons, aber dieselbe sind nur die Werkzeuge des Assyrers; er ist eigentlich der, welcher Sidon und Tyrus zu zerstören trachtet. Vrgl. C. 9, 11. wo אֲרָם, *Syrien*, auch nur als Werkzeug der Assyrier zur Bekämpfung und Unterjochung Israels zu verstehen ist. Das *Suffix. singulare* in בַחוּנָיו kann nicht im Geringsten lästig fallen, da ein solcher *Sing.* des *Suffix.* neben dem Subject und Prädicat im Plural unzählige Mal vorkommt, und in der collectiven Bedeutung, welche der Singular des *Nomens* und *Pronomens* unzählig oft im Hebräischen hat, seine hinlängliche Erklärung findet. Das *Suffix.* in אַרְמְנוֹתֶיהָ geht auf das zuletzt genannte צִידוֹן im vorigen V. 11. und nicht auf צֹר in V. 5., obschon auch von Tyrus gilt, was hier von Sidon gesagt wird. Dasselbe ist zu bemerken von dem *Suffix.* in שָׂמָהּ, welches Wort in seiner Verbindung mit לְמַפֵּלָה gewisser Maassen nur die Fortsetzung und Folge von יְסָדָהּ לְצִיִּים ausdrückt. Assyrien hat den chaldäischen Staat mit Bezug auf die Seefahrer gegründet, und darum wird es auch die Phönizier und ihre Hauptorte verderben.

V. 14. Dieses gewisse Verderben veranlasst den Propheten zum dritten Male die Phönizier zur Wehklage auf-

Nach Verlauf von 70 Jahren wird es Tyrus
ergehen
Gemäss dem Buhlerinnen-Lied:

zufordern, so dass dieser Vers fast wie ein Refrain aussieht. Mit dieser dritten Aufforderung beschliesst Jesaja seine drohende Verheissung und geht über zum messianischen Theil. שֻׁדַּד hier, wie V. 1. und C. 15, 1. Der Sing. מָעֻזְּכֶן, *eure Veste*, geht zwar zunächst wieder auf צִידוֹן V. 12. zurück, doch ist zugleich Tyrus darunter verstanden, so dass dieser Sing. hier collective Bedeutung hat.

V. 15. Der Anfang dieses Verses zeigt wiederum, dass die ganze bisherige Schilderung von etwas handelt, das noch in der Zukunft liegt. In diesem messianischen Endabschnitt, handelt Jesaja dem blossen Worte nach wieder nur von Tyrus, doch steht dasselbe hier, wie vorher Sidon, wiederum zugleich als Repräsentantin ganz Phöniziens, und schliesst somit auch zugleich Sidon in sich, so dass auch von diesem gilt, was von Tyrus gesagt wird. Die Form נִשְׁכַּחַת für נִשְׁכָּחָה entspricht ganz der Form קָרָאת C. 7, 14., so dass man auch hierin ein neues Zeichen der Authentie sehen mag. Bei dieser so vielfach erwiesenen Authentie werden wir an den שִׁבְעִים שָׁנָה, *siebenzig Jahre*, welche die Verödung von Phönizien dauern soll, nicht den geringsten Anstoss nehmen, zumal da die Zahl *Siebenzig* ebenso wie die Zahl *Vierzig* nur eine runde Zahl ist, die auch in nicht-prophetischen Büchern vorkommt (1 Mos. 50, 3. 2 Mos. 15, 27. 24, 1.), ja sich sogar auch ausserhalb des Hebraismus z. B. im Arabischen (Cor. 9, 81.) in gleicher Art vorfindet. Auf diese Punkte hat schon *Gesenius* sehr richtig hingewiesen, so dass *Eichhorn* und *Hitzig* die Nicht-Authentie dieses Cap. schon anderweitig etwas besser, als es von ihnen geschehen ist, hätten erwiesen haben müssen, um mit Recht sagen zu können: „*nur* im Jeremias" wird das allgemeine prophetische Zeitmaass von siebenzig Jahren gefunden," und „*nur* von der

Restauration Juda's" wird eben diese Periode angegeben Jer. 29, 10. (25, 11. 12.) Wie lange wir also noch allen Grund haben, mit *Gesenius* an die Authentie dieses Orakels vernünftiger Weise zu glauben, so lange werden wir auch sagen können: Jesaja hat *zuerst* die 70 Jahre als eine runde Angabe der *längsten* Dauer eines traurigen Zustandes, der noch gehoben werden soll, gebraucht und diese Bezeichnungsweise gewisser Maassen eingeführt, so dass *Jeremija* dieselbe unverändert beibehielt und der Verfasser des Buches Daniel sie in 70 Jahrwochen weiter fortbildete. Wie die Angabe von 70 Jahren eigentlich gemeint sei, wird hier noch genauer angegeben durch den Zusatz כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד *wie die Tage* d. i. wie die Regierungszeit *eines Königs*; denn wenn von Zeitbestimmungen durch Angabe von Königen die Rede ist, so bedeutet יָמִים, *Tage*, nie die Lebenszeit, sondern nur die Regierungszeit derselben. Daher ist auch nur so zu verstehen das בִּימֵי in Jes. 1, 1. Jer. 1, 2. u. s. w. Zurückgehend nun auf die psychische Situation Jesaja's, welche dieses Orakel, wie die drei vorhergehenden erzeugte, kann es uns nicht schwer werden, in diesem hier so unbestimmt angedeuteten מֶלֶךְ אֶחָד dieselbe gedachte Persönlichkeit zu vermuthen, welche Jesaja in C. 19, 4. als einen מֶלֶךְ עַז bezeichnet hat. Diese Vermuthung wird zur Gewissheit, wenn man auch den sonstigen innigen Zusammenhang, die vielfachen Beziehungen und Berührungen dieses Orakels und jenes über Aegypten sich klar und deutlich vergegenwärtigt. Dieser kräftige König, welcher nach Cap. 19, 4. über Aegypten herrschen sollte, und sich durch die Zerstörung der phönizischen Hauptstädte erst den Weg zu dieser Herrschaft bahnen musste, wird dort von Jes. als ein אֲדֹנִים קָשֶׁה dargestellt, also musste der Prophet auch ganz natürlich erwarten, dass dieser *harte Herr* als solcher die Wiederherstellung von Sidon und Tyrus nicht zugeben würde. Da nun nach C. 19, 4. Jehova selber diesen harten Herrn als sein Strafwerkzeug unterstützt und ihm zu dieser

Zerstörung von Sidon und Tyrus nicht weniger als zu der Herrschaft über Aegypten verhilft (vrgl. V. 9.), so musste für Jes. die Wiederherstellung von Sidon und Tyrus und die Erfüllung des Rathschlusses Jehovas hinsichtlich derselben nothwendig erst nach der Regierungszeit dieses harten Herrn eintreten, was die Worte כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד eigentlich auch nur besagen wollen. Jedenfalls steht der König hier in einer ebenso innigen wenn auch ganz andern Beziehung zur Wiederherstellung von Phönizien, wie die Rückkehr Zedekia's zur Wiederherstellung des jüdischen Staates bei Jeremija C. 29, 10. 32, 5. Demnach müssen wir die Worte: *wie die Tage eines Königs* entweder so verstehen, dass nach Jes.'s Meinung dieser assyrische König wirklich gegen 70 Jahre regieren, und nach Jeremija's Meinung der deportirte Zedekia wirklich noch etwa 70 Jahre leben sollte, oder dass der *Sing.* מֶלֶךְ hier und C. 19, 4. als *Collectivum* steht, worauf der Plural אֲרֹכִים hinweisen dürfte, und sonach etwa zwei bis drei Regenten dieser Art als *eine* Person zusammengefasst sind. Eine solche Zusammenfassung mehrerer gleichartiger Individuen zu *einer* moralischen Person ist der prophetischen Anschauung durchaus nicht fremd, vielmehr bei Völkern und Königsgeschlechtern sehr geläufig. Daher ist z. B. mit dem Namen אַשּׁוּר C. 10, 5. das assyrische Volk nicht nach einer einzigen Generation etwa, sondern in völliger Unbestimmtheit hinsichtlich der Anzahl der Generationen gemeint; daher ist Mich. 7, 20. יַעֲקֹב und אַבְרָהָם für *Jakob* und *Abraham* mit *Einschluss* ihrer gemeinsamen Nachkommen gesagt; daher wird der Messias als *eine* Person mit David dargestellt Jer. 30, 9. Ezech. 34, 24. 37, 24. 25. u. s. w.; daher wird späterhin מֶלֶךְ geradezu für Königreich, eine geschlossene Königsherrschaft, eine Dynastie gebraucht. Dan. 7, 17. Indessen dieses Nomen auch schon hier in der Bedeutung von *Dynastie* zu verstehen, wie es viele Ausleger gethan haben, ist gar nicht nöthig; es reicht hin unter dem מֶלֶךְ אֶחָד sich מְלָכִים אֲחֵרִים zu den-

„Rühre schön die Saiten, mache viel der Lieder,

ken, ohne dass dieselbe gerade eine in sich beschlossene Dynastie ausmachen. Darnach wäre auch unter אחד in Jer. 32, 5. nicht sowohl *Zedekia* selber, als vielmehr einer seiner Nachkommen gemeint. Es wäre aber auch möglich, dass Jesaja wirklich nur an einen einzigen König hier und C. 19, 4. gedacht habe, auch demselben nicht gerade eine Regierung von etwa 70 vollen Jahren habe beilegen wollen, sondern sich zwischen dem Ende der Regierung dieses Königs und dem Beginn der Wiederherstellung Phöniziens noch einen gewissen Zeitraum gedacht habe, indem der Sinn seiner Worte auch sein kann: *gemäss der Regierungszeit* d. h. in Folge der Regierung, der Herrschaft *eines* Königs nach ihrer *ganzen* Dauer wird Sidon und Tyrus erst nach 70 Jahren sich wiederum zu einer gewissen Grösse erheben und sich so wieder ein gewisses Ansehn erwerben. Da indessen Jesaja diesen *einen* König nicht weiter bezeichnen konnte oder wollte, so erhält hier אֶחָד gewisser Maassen die Bedeutung von *quidam*, oder auch von *aliquis*. Denn so heisst 1 Sam. 1, 1. אִישׁ אֶחָד *vir quidam*, 1 Kön. 20, 13. נָבִיא אֶחָד *propheta quidam*; vergl. 1 Mos. 21, 15. 37, 20. 3 Mos. 13, 12. 5 Mos. 12, 14. 1 Kön. 19, 4. Dan. 8, 3. Hiernach auch im N. T. das εἷς im Sinne von *quidam* z. B. Matth. 8, 19. εἷς γραμματεύς. In dieser offenbaren Rückweisung nun auf jenen מֶלֶךְ עַז C. 19, 4. durch diesen מֶלֶךְ אֶחָד hier haben wir zugleich einen neuen Beweis für die Authentie dieses Orakels, so dass es als gänzlich verfehlt erscheinen muss, wenn *Hitzig* meint, diese Worte כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד seien „wohl nur aus Jer. 32, 5. vrgl. mit Jer. 29, 10. zu erklären." Daher ist denn nicht nur gar sehr zu bezweifeln, sondern ohne Weiteres zu verneinen, was *Hitzig* annimmt: „Unser Verfasser hatte ohne Zweifel die Weissagungen des Jeremia gelesen;" vielmehr wird man es ganz natürlich finden, dass Jeremia dieses Orakel, das sich

„Damit man dein gedenke.“
17. Denn es wird geschehn nach Verlauf von siebzig Jahren:

schon durch seine ganze Sprache allein als ein viel älteres erweiset, gelesen hat und so nicht nur die 70 Jahre von hier entlehnte und auf *Juda's* Unglücks-Periode übertrug Jer. 29, 10., sondern auch vielleicht das כִּימֵי מֶלֶךְ אֶחָד in C. 32, 5. auf *Zedekia* anwendete. — כְּשִׁירַת הַזּוֹנָה *gemäss dem Liede der Buhlerinn* d. h. ganz so, wie es in dem Liede an die Buhlerinn heisst. Es verfährt hier also Jesaja in seiner Darstellung ganz ebenso, wie C. 5, 1., wo die שִׁירַת דּוֹדִי dieser שִׁירַת הַזּוֹנָה so entspricht, dass Jesaja in dieser seiner ihm eigenthümlichen Darstellungsweise sogleich wiedererkannt werden muss. —

V. 16. Die Genauigkeit der Vergleichung von Tyrus mit einer Buhlerinn (vrgl. C. 1, 21.), welche den Propheten veranlasst, auch Tyrus V. 17. geradezu als eine Buhlerinn zu bezeichnen, zeigt sich auch in diesen Worten des Liedes, man mag dieselben so verstehen, dass die Tyrier späterhin durch die günstigen Umstände veranlasst und aufgefordert werden, ihren heimathlichen Boden wieder einzunehmen, und dort wieder ihren früheren Handel und Wandel zu beginnen, oder man mag den Imperativ des Liedes in Beziehung auf Tyrus nur im Sinne einer ganz gewissen Zukunft nehmen. Was das Lied selbst betrifft, so hat man sich darnach eine morgenländische Bajadere oder Lustdirne zu denken, welche mit der Cither, oder Aduffe, oder einem andern Instrument die Städte durchwanderten und ihre Strassen mit Gesang durchziehend zum Sinnengenuss einluden. Eine solche Dirne wird in diesem Liede aufgefordert, ihr altes Treiben wieder zu beginnen, um sich wieder in Erinnerung zu bringen. —

V. 17. Dass Tyrus nach einem gewissen Zeitraume wieder aufkommen und sich, wie früher, ganz gewiss wieder emporarbeiten werde, hat darin seinen Grund, dass

Jehova es nach dieser Zeit zu seinen Zwecken wieder berücksichtigen und ihm zu seinem frühern Handelsreichthum wieder verhelfen werde. Zugleich enthält dieser Vers gewisser Maassen die Erklärung der bildlichen Rede im vorigen, indem Ausdrücke wie אֶתְנַן (von תָּנָה = נָתַן) und זָנָה mit andern eigentlichen Ausdrücken so verbunden werden, dass man daraus ersieht, welchen Sinn jenes Lied in seiner Anwendung auf Tyrus habe. In *diesem* Zusammenhange kann es gar nicht auffallen, das Verbum זָנָה, *scortatur*, hier von dem Verkehr und Handel mit andern Völkern gebraucht zu finden, so dass vielleicht erst von dieser Stelle aus der Gebrauch dieses Verbums auch in dieser Bedeutung zu den spätern Propheten übergegangen ist. Jedenfalls würde die Behauptung *Hitzig's*, dass der Sinn von זָנָה *Verkehr treiben* erst später aufgekommen sei vergl. Nah. 3, 4. Ezech. 23, 11. 29. nur dann gerechtfertigt erscheinen, wenn die Nichtauthentie dieses Capitels schon anderweitig hinlänglich constatiret wäre. Dass dieses Verbum Jes. 1, 21. in einer andern Bedeutung vorkommt, beweiset gar nichts, da ja auch wohl jeder andere Schriftsteller es sich erlauben würde, ein und dasselbe Wort in verschiedenen Nüancirungen seiner Grundbedeutung zu gebrauchen, besonders wenn es ein bildlicher Ausdruck ist und derselbe in verschiedener Beziehung ganz von selbst einen andern Sinn gewinnt, oder auch nur zu gewinnen scheint. —

V. 18. Dass Jehova sich auf solche Weise der Phönizier annehmen wird, hat seinen Grund darin, dass dieselben ihn dann ebenso wie die Aegypter C. 19, 21. als allein wahren Gott erkennen und ihm darum ebenso wie die Aethiopier C. 18, 7. durch reiche Geschenke an den Tempel zu Jerusalem huldigen werden. Auch diese so deutliche Rückweisung auf das Orakel über Aegypten und Aethiopien zeigt von Neuem, wie diese beiden Weissagungen sammt den übrigen über die auswärtigen Völker nur einzelne Ausflüsse

So dass sie wieder kommt zu ihrem Buhlerlohn,

einer und derselben religiöspolitischen Totalanschauung sind, in welchem psychologischen Moment zugleich ein Hauptbeweis der Authentie dieses Orakels und aller früheren Weissagungen gegeben ist. Zu diesem Beweise kommt als ein zweiter die Sprache und das ganze Colorit der Darstellung hinzu. Zwar behauptet *Hitzig*, dass einzelne Worte auf eine spätere Zeit hinweisen, und bemerkt daher auch noch zu diesem Verse mit der gewohnten Zuversichtlichkeit seiner kritischen Zweifelsucht: „das Wort מְכַסֶּה, auch C. 14, 11., wurde als Substantiv vor dem Exil gar nicht gebildet." Dasselbe liesse sich auch von andern Worten z. B. dem Namen Aegyptens רַהַב sagen, und doch lässt es *Hitzig* „*vielleicht* von Jesaja aufgebracht sein." Warum soll er nun nicht auch das Wort מְכַסֶּה haben bilden können? Ueberhaupt aber fehlt es uns zu einer solchen Geschichte der einzelnen Worte im Hebräischen durchaus an den dazu erforderlichen Materialien. Das, was uns von der alten hebräischen Literatur übrig geblieben ist, muss jedem besonnenen Sprachforscher als viel zu geringfügig erscheinen, um daraus mit Sicherheit angeben zu können, *wann* ein Wort „gebildet worden", und in wie vielfachem Sinn es in den einzelnen Zeitaltern der Sprachentwickelung gebraucht worden sei. Daher erscheinen *uns* so viele Worte als ἅπαξ λεγόμενα, die es gewiss nicht sein würden, wenn nicht so viele von den hebräischen Schriftwerken verloren gegangen wären. Daher finden wir manche Ausdrücke und Formen vorzugsweise bei den jüngern Schriftstellern, deren Bildung wir gewiss als viel älter erkennen würden, wenn wir alles besässen, wodurch diese Erkenntniss bedingt ist. Dieses ist aber nicht bloss die Sprache der ganzen Literatur, sondern auch die des ganzen Lebens, denn wenn die Bildung neuer Worte und überhaupt die Fortentwickelung einer Sprache auch vorzugsweise durch die Literatur geschieht, so hat doch auch das

Und buhlt mit allen Königreichen der Erde

Leben und seine Conversation daran einigen Antheil. Hieraus ergiebt sich für die alttestamentliche Kritik, dass wir bei der Beurtheilung einzelner Abschnitte nur wenig oder gar nicht an Einzelheiten in der Wortbildung uns zu halten haben, und grössten Theils nur die *ganze* Sprache, das Gepräge der ganzen Darstellung beachten müssen, um auch von dieser sprachlichen Seite aus zu einer grössern oder geringern Gewissheit über die Authentie eines Capitels oder Buches zu gelangen. Findet sich aber nichts rein Philologisches, was gegen den bisher angenommenen Verf. spricht, dann wird man bei dem bloss Rhetorischen sich nur vor einer schiefen Auffassung oder vor einer Differenz des poetischen Geschmacks zu hüten haben, um nicht zu rein subjectiven Urtheilen in dieser Beziehung zu gelangen, die aller objectiven Gültigkeit und Wahrheit entbehren. So verhält es sich aber, wenn *Hitzig* in V. 6. nur eine *lahme*, schwächende Aufforderung sieht und den eilften Vers sehr *matt* befindet. Dergleichen hat für die Kritik gar keine objective Bedeutung und zeigt nur, dass der Kritiker in den Geist und Sinn seines Schriftstellers noch nicht recht eingegangen ist, dass er noch nicht „*quasi ipse factus sit antiquus, ut eodem, quo veteres illi sensu ductus, eundem etiam reddat et aliis inspiret.*" S. m. Comm. z. Obad. S. VI.

Zu diesem psychologischen und philologischen Beweise für die Authentie dieses Cap. kommt noch der historische, indem nemlich einmal der Inhalt dieses Orakels nur so zu der spätern Geschichte stimmt, dass man deutlich sieht, es müsse dasselbe nothwendig vor den Unternehmungen Salmanassar's und Nebucadnezar's gegen Phönizien verfasst worden sein. Sodann aber enthält die Zeitbestimmung in C. 14, 28., da alle diese Orakel über die auswärtigen Nachbarvölker so innig zusammenhängen, dass sie einen in

sich beschlossenen Cyclus von jesajanischen Weissagungen bilden, zugleich ein Zeugniss, dass auch dieses Orakel in der ersten Zeit Hiskia's verfasst sein muss, was mit allen übrigen Kennzeichen der Authentie verbunden jeden Zweifel an der Autorschaft Jesaja's nothwendig vernichten muss.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf diesen ganzen Cyclus von Orakeln über die Philister, Moabiter, Aegypter und Aethiopier, Edomiter und Kedarener, über die Sidonier und Tyrier oder über die Phönizier überhaupt, so werden wir leicht bemerken, wie sich die einzelnen Orakel gegenseitig aufhellen und gewisser Maassen ergänzen. Wenn daher hier von einer Wiederherstellung Phöniziens die Rede ist, während es nach C. 19, 24. 25. nur drei Nationen oder Staaten zuletzt geben soll, Assyrien, Israel und Aegypten, welche einen Völker- oder Staatenbund bilden sollen: so ergiebt sich daraus, dass Jesaja sich mit der Wiederherstellung Phöniziens zugleich eine gewisse Einverleibung desselben gedacht haben muss. Es frägt sich nun, welchem von den drei genannten Staaten nach seiner Vorstellung Phönizien einverleibt werden sollte? Diese Frage ist leicht beantwortet, wenn man bemerkt, dass die Aethiopier und Aegypter nur Geschenke nach Jerusalem bringen und daselbst opfern (C. 18, 7. 19, 21.), was überdies noch ganz freiwillig geschehen wird, während die Phönizier hier mit ihrem erworbenen Reichthume das ganze Personal, welches beim Jehovacultus beschäftigt ist und Dienste thut, unterhalten sollen, und zwar, wie es scheint, nicht gerade aus Zwang, aber doch aus Pflicht. Dieses weiset auf ein Abhängigkeitsverhältniss Phöniziens hin und daher wird der Prophet sich die Phönizier nach ihrer Wiederherstellung als eigentliche Unterthanen des künftigen jüdischen Königs gedacht haben. So wie also nach Jos. 9, 21—23. z. B. die Gibeoniter für ihre Erhaltung die niedrigsten Tempeldienste thun mussten, so sollen nach diesen

18. Aber es wird sein ihr Erwerb und Buhlerlohn heilig dem Jehova,

Worten ohne Zweifel die Phönizier für ihre Wiederherstellung die Unterhaltung des ganzen Tempel-Personals übernehmen. Denn unter den יֹשְׁבִים לִפְנֵי יְהוָה haben wir sämmtliche Priester und Leviten zu verstehen, welche beim Tempeldienst zu thun hatten, indem sie auf diese Weise bezeichnet sind, weil die Priester und Leviten, „*so lange sie Dienste thaten*", in bestimmten Gebäuden der beiden Vorhöfe des Tempels wohnten. 1 Chron. 9, 27. 33. 23, 28. 28, 12. 2 Chron. 31, 12. Jer. 35, 2. 4. 36, 10. 38, 14. Es liegt also in diesem Ausdrucke zugleich der Begriff des Dienens, welcher sonst und namentlich später durch das Verbum עָמַד, *stehen*, ebenfalls construirt mit לִפְנֵי, ausgedrückt wird. So wird Josua als ein Diener des Moses bezeichnet durch die Worte הָעוֹמֵד לְפָנֶיךָ, *der vor dir steht.* 5 Mos. 1, 38. 10, 8. 18, 5. 7. Vrgl. 1 Mos. 41, 46. 1 Sam. 22, 6. 25, 27. 1 Kön. 1, 2. 10, 8. Sprüchw. 22, 29. Daher werden in spätern Büchern auch die Engel, als Diener Jehova's, auf diese Weise bezeichnet. 1 Kön. 22, 19. 2 Chron. 18, 18. Dan. 7, 10. 16. Diese Sprachweise ging auch ins N. T. über, so dass *οἱ ἑστῶτες* Matth. 26, 72. geradezu für *οἱ ὑπηρέται* (vrgl. V. 58.) steht und nicht nur auch von den Engeln Luc. 1, 19., sondern sogar von Christo Ap. Gesch. 7, 55. gebraucht wird. — Unter מְכַסֶּה עָתִיק haben wir also die prächtige Kleidung der Priester zu verstehen, 2 Mos. 28. Joseph. Arch. 3, 7. §. 1—3., doch wohl nur die, welche sie im Dienste trugen und nach demselben wieder ablegten; 2 Mos. 28, 4. 43. Ezech. 42, 14. 44, 19. Diese Kleidung, gefertigt aus feinem weissen Zeuge, בַּד oder שֵׁשׁ, bestand aus vier Stücken: 1) aus den *Hosen* מִכְנָסִים, welche auf dem blossen Leibe getragen wurden und linnen waren, weshalb sie bisweilen auch noch besonders als מִכְנְסֵי־בַד, *linnene Beinkleider*, bezeichnet werden. 2 Mos. 28, 42. 3 Mos. 6, 10. Ezech. 44, 18. 2) aus einem linnenen Unterkleide כְּתֹנֶת שֵׁשׁ, welcher *χιτών* nach *Josephus* aus

einem einzigen Stücke gefertigt war (Joh. 19, 23.), Aermel hatte, sich an den Leib eng anschloss und bis an die Knöchel reichte, aber ursprünglich wohl kürzer gewesen sein muss. 3) Aus dem Gürtel אַבְנֵט, welcher nach *Josephus* vier Finger breit und mit Blumen aus Purpurroth, Carmesin, dunkelblau und weiss gestickt war. Er wurde *zwei* Mal um den Leib geschlungen, wurde vorne zusammengeknüpft und reichte dann doch noch so weit, wie die *tunica*. 2 Mos. 39, 27—29. 4) aus dem *Turban*, מִגְבָּעָה oder auch מִצְנֶפֶת genannt, welcher an den Kopf angebunden wurde, damit er bei den Verneigungen des Priesters in seinen Amtsgeschäften z. B. beim Auffangen des Opferblutes nicht herabfiel. 2 Mos. 29, 9. 3 Mos. 8, 13. Aus diesen vier Stücken von weissen Linnen bestand auch die Kleidung des hohen Priesters, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, wann er am Versöhnungstage in das Allerheiligste ging. Ausser dieser einfachen Amtskleidung hatte er noch eine zweite, welche prächtig war. Diese bestand zunächst aus den genannten vier Stücken, von denen jedoch der Turban nicht nur höher war (2 Mos. 39, 27. 28.) und nach *Josephus* noch einen zweiten Turban mit Dunkelblau durchstreift auf sich hatte, sondern auch mit einer goldenen Platte, צִיץ הַזָּהָב, geschmückt war, welche die Worte קֹדֶשׁ לַיהוָה *heilig dem Jehova* eingegraben enthielt und mit einer dunkelblauen Schnur um den Turban vorn an der Stirn angebunden war. Ausserdem aber hatte der hohe Priester noch 1) den eigentlichen *Priesterrock*, אֵפוֹד, der über dem כְּתֹנֶת getragen wurde und aus zwei Stücken bestand, welche über den Schultern so zusammengeheftet waren, dass ein Stück über die Brust, das andere über den Rücken herabhing. 2 Mos. 28, 7. 12. Nach *Josephus* hatte dieses Ephod auch Aermel, und war nur eine Elle lang. Dieses heiligste Priesterkleid bestand aus weissem Linnenzeuge, und war mit Gold, Purpurroth, Carmesin und Dunkelblau gestickt. Die Haften an der

Schulter waren mit einem Onychstein versehen, von denen jeder die Namen von sechs Stämmen enthielt. Dieselben Namen waren auch einzeln in zwölf Edelsteinen eingegraben, welche in einer goldenen Einfassung auf dem Brustlatze des Ephod angebracht waren. Von dieser goldenen Einfassung gingen zwei goldene Ketten die Brust hinauf, und waren an den Schultern befestigt. In diesem Brustschilde, der durch eine besondere Hinterwand die Gestalt einer Kapsel gehabt haben muss, war das *Licht und Recht*, אוּרִים וְתֻמִּים, von dem man nicht mehr mit Bestimmtheit weiss, was es gewesen ist, enthalten. Zu diesem Ephod kam 2) noch ein anderes, grösseres Oberkleid, מְעִיל, das bis unter die Kniee reichte, zu beiden Seiten geschlossen war, und für die beiden Arme wie für den Kopf nur Löcher hatte. Am untern Saume hingen dunkelblaue, karmesinrothe und purpurfarbene Quasten, so wie goldene Schellen, welche beim Gehen ein Geklingel machten. S. *Braun de vestitu sacerdotum Hebraeorum. Lugd. Batav.* 1680. *Jahn* Bibl. Arch. Th. III. S. 254. u. 345—356. Da nun die Kleidung der gewöhnlichen Priester nur ganz einfach, dagegen die Amtstracht des hohen Priesters sehr kostbar war, so ist es möglich, dass Jes. bei seinen Worten מְכַסֶּה עָתִיק an eine ganz gleiche oder doch ähnliche Kleidung, wie sie der hohe Priester trug, gedacht hat, und dieselbe auf das ganze Tempel-Personal im messianischen Zeitalter ausgedehnt sich dachte. Sollte aber eine solche Pracht entwickelt werden, so waren solche Handelsleute und Seefahrer, wie die Phönizier waren, nicht nur sehr wünschenswerthe, sondern auch nothwendige Unterthanen, so dass eben darum Jes. eine solche unterthänige Verbindung Phöniziens mit dem jüdischen Staate hoffen mogte, wie denn Phönizien auch sonst als den Israeliten rechtmä-

Zur Sättigung und zu prächtiger Kleidung.

ssig zugehörend dargestellt wird. Jos. 13, 6. Da aber nach C. 19, 18. auch Philistäa an den jüdischen Staat fallen sollte, so hatte der messianische Staat nach Jes.'s Vorstellung nach dieser Seite hin die ganze Ausdehnung, welche Jos. 13, 2. 3. 6. angegeben wird, nemlich vom östlichen Ausflusse des Nils bis zur Nordgränze Phöniziens. —

Dritter Cyclus.

Cap. 20. Cap. 22. Cap. 28 — 33.

Weissagungen über Israel und Juda.

(724—714 v. Chr.)

Erste Weissagung.

Cap. 28.

Nahe Zerstörung Samariens und baldige Züchtigung der Gottlosen Jerusalems.

(724 v. Chr.)

Nachdem Jesaja den Cyclus seiner Weissagungen über die Nachbarvölker im Osten, Süden und Westen Palästinas vollendet hat, kehrt er gleichsam aus der Fremde in die Heimath zurück, wo er alles so ziemlich beim Alten fand, wie er es in seinen frühern Weissagungen strafend und drohend bezeichnet hatte. Daher beginnt er seine Straf-, Droh- und Trostreden gleichsam von Neuem, so dass diese Orakel im dritten Cyclus mehr oder weniger nur eine Erneuerung der im ersten enthaltenen sind und nur durch die veränderten Zeitverhältnisse und Zeitbestrebungen eine wesentliche Modification erhalten haben. Diese erste Weissagung des dritten Cyclus zeichnet die durch die Sündenverderbniss des Volks verschuldete Zerstörung der Hauptstadt Israel's und die Belagerung der Hauptstadt Juda's so, dass man deutlich sieht, wie der zweite Einfall der Assyrier un-

ter Salmanassar, der bei seinem ersten Einfall Israel bloss zinsbar gemacht hatte (2 Kön. 17, 3.), entweder näher bevorstand, als je zuvor, oder wirklich schon erfolgt war. Indessen *vor* dem Untergange des Zehnstämmereichs durch Salmanassar um 722 v. Chr. *muss* dieses Orakel auf jeden Fall verfasst sein, da der Anfang desselben C. 28, 1—5. für jeden unbefangenen Blick zu deutlich dieses Ereigniss als ein noch zukünftiges, wenn auch schon sehr nahes, darstellt. Dieses haben auch schon *Gesenius* und *Maurer* richtig erkannt, daher ersterer auf das הִנֵּה V. 2. und auf das בַּיּוֹם הַהוּא V. 5., „*welches sonst immer auf die Zukunft deutet*," ausdrücklich hinweiset. Doch auch noch mehreres Anderes ist nicht zu übersehen. So z. B. wird Samarien V. 1. als eine *welke* Blume, נֹבֵל צְבִי, bezeichnet, welches Bild wohl zu einer schon hart bedrängten und sehr geschwächten Stadt und zu ihrem baldigen Untergange passt, aber gar nicht angemessen ist, wenn derselbe schon eingetreten ist. Daher wird man nicht bloss annehmen *können*, „dass C. 28. noch etwas vor dem sechsten Jahre des Hiskia ausgesprochen worden sei," sondern solches annehmen *müssen*. Gleichwohl hat *Hitzig* versucht, die Ansicht von *Gesenius* zu „bestreiten," und dieses Orakel in die Zeit Sanherib's, also lange *nach* der Zerstörung Samaria's um 722 v. Chr. verlegen zu müssen geglaubt. Doch seine ganze Argumentationsweise ist vielleicht nirgends so schwach, als gerade hier. Er sagt: „Von vorn herein wäre es immer passender, wenn die Abfassung der übrigen fünf Capitel (29 — 33.) in das Jahr 715 — 14. vor Chr. fällt, auch diess eine restirende ungefähr in dieselbe Zeit einzuweisen, statt dass man zwischen C. 28. und C. 29. einen Zwischenraum von acht Jahren annimmt." Die Annahme eines solchen Zwischenraumes ist allerdings durch nichts gerechtfertigt, aber ebenso wenig auch die, dass die Cap. 29—33. in *einem* Jahre verfasst worden seien. Denn soviel ist wohl gewiss, dass diese sechs Cap. 28—33. sich eng an einander anschliessen und ein gewisses Ganzes ausmachen, aber dass dieselben nicht ein einziges, wie in einem Gusse verfertigtes Orakel enthalten, sondern dass

dieses Ganzes *mehrere* Weissagungen in sich begreift. Dieses lässt sich leicht erkennen aus der Verschiedenheit der Objecte der einzelnen Weissagungen und aus dem regelmässigen Wechsel von Drohung und Verheissung. Durch diese Mehrheit von Orakeln erklärt es sich auch, warum sich Jesaja in diesen sechs Capiteln so oft wiederholt. Denn da jedes Orakel als ein selbstständiges für sich bestehendes Ganzes ausging und doch auch zugleich mit mehreren andern in einer grössern oder geringern Verbindung und Beziehung stand, so musste hier Einzelnes ebenso wiederholt werden, wie es schon in C. 1—12. geschah. Haben wir also in diesen sechs Capiteln ebenso wie in jenen zwölf ersten wirklich mehrere Orakel, so wird wohl Niemandem es passend erscheinen anzunehmen, dieselben seien sämmtlich in einem und demselben Jahre verfasst und wären so Schlag auf Schlag einander gefolgt. Eine solche Fertigkeit in der Abfassung von Weissagungen, von Straf- und Drohreden, ist dem alten Prophetenthume gar nicht entsprechend, und schon darum müsste es als verdächtig erscheinen, wenn man solche sechs Capitel als *ein* Orakel, das in einem Jahre verfasst worden wäre, betrachten wollte. Haben wir aber mehrere Orakel hier anzunehmen, so genügt es, wenn wir dasjenige, welches eine Zeitbestimmung gewinnen lässt, *ganz im Allgemeinen* auch für die übrigen, die mit ihm in einer nähern Beziehung und Verwandtschaft stehn, so benutzen, dass wir dieselben in solchen Zwischenräumen auf einander folgen lassen, wie es ihr Inhalt möglich macht und die Geschichte zulässt, da *vaticinationes ex eventu* nicht statuirt werden können, wenn von authentischen Weissagungen Jesaja's die Rede ist. Soviel steht aber fest, dass die folgenden Capitel *nach* diesem Orakel verfasst sind, dieses aber kurz vor, oder während der dreijährigen Belagerung Samaria's durch die Assyrier unter Salmanassar wegen C. 28, 1—5. verfasst sein muss. Demnach ist dieses Orakel wohl entscheidend für die Abfassungszeit der folgenden Capitel, nicht aber diese für jenes. „Es könnte aber," meint *Hitzig*, „auch ausserdem hier ein Orakel aus der Zeit Salmanassars nur

höchst unerwartet kommen, da wir schon mit C. 22. in die Zeit des Sanherib eingetreten sind, und mit C. 21, 11—17. die Periode der Feldzüge Sargons, der zwischen Salmanassar und Sanherib steht, verlassen haben." Mit C. 24—27. hat *Hitzig* auch schon eine viel spätere Zeit verlassen, warum setzt er diese bei Seite und geht auf eine frühere zurück? Wir sehen also unsern Critiker hier wieder inconsequent verfahren. Denn da er sonst sich nicht durch die Reihenfolge der Capitel bestimmen lässt, wie denn die einzelnen Orakel Jesaja's schlechterdings nicht chronologisch geordnet im Grundtexte vorliegen, so hätte er sich auch hier von der leicht zu vermengenden Reihenfolge und Zeitfolge der einzelnen Orakel nicht täuschen lassen sollen, sondern diese sechs Capitel ebenso, wie die Weissagungen in C. 6. C. 13. 14. C. 21. C. 24—27., ganz unabhängig von den im Grundtext vorangestellten Orakeln erwägen müssen, um *aus ihnen selber* zu erfahren, wann ungefähr sie verfasst worden sind. Daher kommt uns hier ein solches Orakel aus der Zeit Salmanassars nur höchst *erwartet*, nicht „unerwartet," da wir uns streng an die Zeitfolge halten, wie sie sich aus jedem einzelnen Orakel, an und für sich betrachtet, ergiebt, und so von Sargon und Sanherib noch gar nichts wissen, viel weniger also die Periode der Feldzüge Sargons verlassen haben, noch auch in die Zeit des Sanherib eingetreten sind. Ueberdiess weiset der Schluss von C. 20. so handgreiflich auf den Anfang von C. 30 und 31. hin, dass wir diese beiden Capitel nothwendig in die Zeit Sargons oder noch früher setzen müssen. Was *Hitzig* noch weiter anführt, entbehrt schon darum alle Beweiskraft, weil es durch Ausdrücke wie: „wahrscheinlich," „scheinen," „vermuthlich" zu sehr geschwächt ist. Daher bedarf es bei dem bereits Angeführten keiner weitern Widerlegung, so dass wir nur die Behauptung: „kraft C. 28, 12. 15. sannen die jüdischen Grossen um diese Zeit auf Abfall von Assyrien," als eine solche bezeichnen, die, wenn sie wirklich nach jenen beiden Versen erwiesen wäre, uns recht gelegen kommen würde, denn nach der Darstellung in 2 Kön. 18, 7 — 9. muss Hiskia bald nach

seiner Thronbesteigung von dem assyrischen Könige abgefallen sein, zumal da sein Vater Ahas eigentlich ohne Noth und nur aus abgöttischem Kleinglauben demselben gehuldigt hatte. Auf diese Weise fänden wir uns also nach *Hitzig's* eigener Bemerkung in die Anfangszeit *Hiskia's* versetzt, in welche wir dieses Capitel schon so wie so versetzen mussten. — Es handelt dasselbe von dem bevorstehenden Untergange Samaria's und verheisst auch den Frevlern und Irreligiösen zu Jerusalem Verderben, verbindet aber mit beiden Drohungen zugleich Verheissungen einer schönern Zeit, so dass durch dieses messianische Moment dieses Capitel ein in sich beschlossenes und vollständiges Orakel ist, das nicht lange vor der Belagerung Samaria's durch die Assyrier unter Salmanassar, welche nach 2 Kön. 17, 5. drei Jahre dauerte und um 722 v. Chr. mit der Zerstörung Samaria's endigte, von Jesaja, den man allgemein als Verfasser anerkannt hat, niedergeschrieben worden ist. —

Or. XII. Cap. 28, 1—29.

C. 28, 1. Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims

V. 1. Der Prophet beginnt dieses Orakel mit einem *Wehe*, und weiset damit hier wie C. 1, 4. 5, 8. 11. u. s. w. auf das *bevorstehende* Verderben hin. Daher kann man schon aus diesem הוֹי abnehmen, dass hier nicht von einem schon vergangenen Unglück die Rede ist. Die Vergleichung übrigens dieses Verses mit Stellen wie C. 5, 11. 22. Amos 6, 1. 6. zeigt deutlich, dass הוֹי hier wirklich als *Wehe* mit *Gesen.* zu fassen ist. Wenn also *Hitzig* es C. 5, 8. 11. 18. 20. 21. 22. auf dieselbe Weise fasst, so hätte er es consequenter Weise hier ebenso fassen sollen, da hier wie dort

Und der welken Blume, der Zierde seines
Schmuckes

in Ausdrücken wie גֵּאוּת und שִׁכֹּרֵי zugleich der Grund des Wehe angegeben ist. Dieses übersieht aber *Hitzig* und meint daher: „Wäre hier von einem *künftigen* Verderben Samariens die Rede, so müsste es der Analogie gemäss direct oder indirect als Strafe von Verschuldung angedroht werden," als ob dieses gar nicht geschehen sei und als ob Stellen wie C. 5, 8. 11. 18. 20. 21. 22. Amos 1, 6. u. s. w. von einem vergangenen Verderben irgendwie verstanden werden könnten. — In welchem Sinne Samaria hier eine עֲטֶרֶת, *Krone*, genannt werde, giebt Jesaja selber an durch die Worte עַל־רֹאשׁ גֵּיא־שְׁמָנִים, *auf dem Haupte des fetten Thales.* Samarien lag nemlich auf einem Hügel mitten in einem fruchtbaren Thale, das von einem Kreise von Hügeln gebildet wird. Da nun die sonst gewöhnliche Vergleichung eines Landes mit dem menschlichen Körper die Personification eines Reiches sehr nahe legte, so betrachtet der Prophet hier poetisch die Anhöhe, auf welcher die Residenz des ganzen Reiches lag, als das Haupt und die darauf liegende Stadt als die darauf ruhende *Königskrone*, was für die Residenz eines Königreiches viel passender erscheint, als wenn man es mit *Gesen.* von dem *Blumenkranze* auf dem Haupte eines festlich geschmückten Zechers versteht, zumal da man aus Weish. 2, 7. 8. noch nicht schliessen kann, dass die Sitte der Griechen und Römer, sich bei Gastmählern zu bekränzen, auch bei den Hebräern zur Zeit Jesaja's bekannt und gebräuchlich war. Auch C. 62, 5. ist עֲטֶרֶת noch deutlicher, als hier, von einer *Königskrone* gesagt. Darauf wird Samarien als eine *welke Blume*, צִיץ נֹבֵל, dargestellt, von dem *Gesen.* sehr richtig bemerkt, dass Samarien, die schönste Zierde Ephraims, eine schon *welke Blume* war, indem es sich zu seinem Untergange neigte. Die Blume, welche der Schmuck des Landes Ephraim war, wird von *Hitzig* ganz richtig als das Volk Samariens angegeben, vrgl. C. 4, 2., warum aber dieselbe eine *welke* genannt

Auf dem Haupt des fetten Thals der Weinberauschten.

werde, findet er für gut, zu übergehen, da zu seiner Ansicht von der schon geschehenen Zertrümmerung des Zehnstämmereichs wohl eine abgebrochene Blume (vrgl. Hiob 24, 24.), oder eine zertretene, oder sonst dergleichen, nicht aber eine bloss *welke* Blume passen würde. Jesaja schildert diese Blume, welche jener *Krone* ganz parallel steht und daher auch von dem הוֹי ganz gleichmässig getroffen wird, noch genauer durch die Apposition צְבִי תִפְאַרְתּוֹ, *die Zierde seines Schmuckes*, wovon ein *Nomen* die Stelle des *Adiectiv* vertritt, so dass man es als zierenden Schmuck, oder als schmückende Zierde fassen kann. Beide synonyme Ausdrücke sind aber nur verbunden zur Verstärkung des Begriffs, so dass man es als sein schönster Schmuck oder als seine höchste Zierde zu verstehen hat. Das *Suff.* ו bezieht sich auf אֶפְרַיִם zurück. Es wird aber die Bevölkerung Samariens hier also bezeichnet, insofern in der Residenz der König, die Grossen des Reichs, die Vornehmsten des ganzen Volks wohnen. Vrgl. הַצְּבִי יִשְׂרָאֵל, *die Zierde Israels*, 2 Sam. 1, 19. — Der *Stat. abs.* שְׁמָנִים steht eigentlich für den *Stat. constr.*, da das Folgende im Genitivverhältnisse steht, indessen als blosser Nebenbegriff ist es zur Vermeidung eines etwaigen Missverständnisses im *Stat. abs.* gelassen. Vrgl. C. 10, 12. — הֲלוּמֵי יָיִן eig. *vom Weine erschlagen*, da dem Weine eine Macht zugeschrieben wird, welcher der Betrunkene erlegen ist. Daher C. 5, 22. die Bezeichnung der schwer zu Berauschenden, der wohlgeübten Trinker durch *Helden* im Weintrinken. Ps. 78, 65. Vrgl. im Griechischen *οἰνοπλήξ vom Weine erschlagen* für *trunken*. Diese Bezeichnung der Ephraimiten macht es noch mehr, als jenes נֹבֵל, augenscheinlich, dass hier noch ein Bestehen des Zehnstämmereichs vorausgesetzt werden muss. Denn wie hätte der Prophet „den Fall Samariens beklagend" von *Wein*erschlagenen reden können, statt der *vom*

2. Siehe, ein Starker und Kraftvoller ist dem
Herrn,
Gleich Hagelwetter, verderblichem Sturm;
Gleich dem Wetter gewaltiger, überströmen-
der Wasser
Wirft er sie nieder zu Boden mit Macht.
3. Mit Füssen wird sie zertreten,
Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims.

Feinde Erschlagenen, der *durchs Schwert* Gefallenen wie C. 3, 25. 18, 5. 6. u. s. w. zu gedenken?

V. 2. Von der Androhung des Verderbens geht der Prophet über zu der Hinweisung auf den Gewalthaber, welcher als ein Werkzeug Jehova's bereit ist, dasselbe denen, die es verschuldet haben, zu bringen. Unter dem חָזָק וְאַמִּיץ ist hier ebenso, wie C. 23, 15. unter dem מֶלֶךְ אֶחָד und C. 19, 4. unter dem אֲדֹנִים קָשֶׁה und מֶלֶךְ עַז der assyrische König verstanden; der jetzige war Salmanassar und dieser ist von Jes. wahrscheinlich auch gemeint. — Vor לַאדֹנָי ist zu ergänzen הָיָה *ist* d. h.: steht zu Gebote. Darnach würde das לְ den Besitz anzeigen, wie C. 19, 15., und nicht die *Causa efficiens*, wie beim Passiv und in den Ueberschriften der Psalmen vom Verfasser, obschon *Gesen.*, *Maur.* und *Hitz.* es auch hier so verstehen. Der *Aor.* I הִנִּיחַ geht hier nach dem Sinn der ganzen Rede auf die Zukunft, und hat zum Subjecte eben so sehr Jehova (vrgl. C. 22, 17—19. Obad. 4.), als den Assyrer, obschon derselbe hier doch zunächst gemeint ist. Daher haben wir auch bei dem בְּיָד nicht sowohl an die יָד נְטוּיָה C. 5, 25. als vielmehr an den מַטֶּה בְיָדָם C. 10, 5. zu denken, woraus sich noch angemessener die Bedeutung von *Macht*, *Gewalt*, *Gewaltthat* für יָד herleiten lässt. —

V. 3. Die Folge des Werfens zu Boden ist das Zertreten mit Füssen, was den Ephraimiten schon C. 10, 6. angedroht wurde, und hier nur wiederholt wird. Der Plur.

4. Und es wird sein des Welken Blume, seines Schmuckes Zierde,
Die auf dem Haupt des fetten Thales ist,

תֵּרָמַסְנָה steht für den Sing. תֵּרָמֵס, da eigentlich sämmtliche Städte Ephraims gemeint sind, und Samaria hier nur als eine Repräsentantin aller genannt ist, wenn man nicht etwa diesen Plural als eine Art von *Plur. maiest.* fassen will. Vrgl. *Gesen.* Lehrg. S. 800, *Ewald* Kr. Gr. S. 272. 278. 666. —

V. 4. Der Gedanke des vorigen Verses wird hier in dem andern Bilde der Blume wiederholt und derselbe nur dahin noch erweitert, dass der Untergang Samariens schleunigst und total erfolgen werde. הָיְתָה -- כְּ sie *wird* sein wie, sie *wird* dasselbe Schicksal haben wie u. s. w. Dieses Schicksal, dass die Assyrier, sobald sie Samarien wieder zu sehen bekommen, demselben sofort ein Garaus machen werden, war leicht vorauszusehen, da nach 2 Kön. 7, 3. *Salmanassar* schon einmal gegen Samarien zu Felde gezogen war, sich aber mit seiner Unterwerfung und Tributpflichtigkeit begnügt hatte. Da aber *Hosea* auf Abfall sann, sich mit dem ägyptischen Könige Sethos in ein Bündniss einliess und dem assyrischen Könige den Tribut verweigerte, 2 Kön. 17, 4., so musste wohl die strengste Züchtigung von Seiten des übermächtigen Feindes zu erwarten stehen. — צִיצַת נֹבֵל wird so erklärt, dass das *Adiectiv* neutraliter als Genitiv nachgesetzt ist, z. B. אֵשֶׁת רַע *ein Weib des Bösen*, für אִשָּׁה רָעָה, *ein böses Weib*, Sprüchw. 6, 24.; indessen der Sinn beider Verbindungen scheint nicht immer ganz dasselbe zu besagen, und der Gebrauch des *Stat. constr.* vor dem *Adiectiv* zum Wenigsten mehr Nachdruck zu haben und eine gewisse Steigerung zu involviren. Hier aber steht נֹבֵל offenbar für אֶפְרַיִם V. 1. und bezeichnet dadurch das ganze Zehnstämmereich als ein solches, das matt und kraftlos hinsinkt, und eigentlich schon erschöpft daliegt. Vrgl. 2 Mos. 18, 18. Hiob 14, 18. Jes. 24, 4. 34, 4. צִיצָה steht

Wie eine Frühfeig', eh' die Erndte da ist,
Die einer sieht und während sie in seiner Hand kaum ist, verschlingt.
5. An jenem Tage wird Jehova der Heerschaaren sein

dann hier nur allein zur Bezeichnung der Einwohnerschaft Samarias. Das *Suffix.* in תִּפְאַרְתּוֹ geht auf נֹבֵל und dadurch auf אֶפְרַיִם in V. 1. zurück. בִּכּוּרָה und בַּכּוּרָה (vrgl. בְּכוֹר *primogenitus*) bezeichnet die ***Erstlingsfeige*** oder ***Frühfeige,*** die schon im Juni reift, während die übrigen erst im August reif werden; sie galt daher als das Neue vom Jahr für einen besondern Leckerbissen und steht aus diesem Grunde hier als eine bildliche Bezeichnung Samariens, um die Lüsternheit und die grosse Begierde Salmanassar's nach demselben auszudrücken. Vrgl. Hos. 9, 10. Mich. 7, 1. Die grosse Geschwindigkeit und gierige Hast, mit welcher er demselben ein Ende machen wird, ist angegeben in בְּעוֹדָהּ בְּכַפּוֹ יִבְלָעֶנָּה, ***während sie noch in seiner Hand ist, verschlingt er sie,*** d. h. „***avidissime deglutit eam.***" Auch aus dieser Vergleichung ergiebt sich, dass dieses Orakel *vor* der Einnahme Samariens durch Salmanassar um 722 v. Chr. muss verfasst worden sein, denn dass das Sehen, Pflücken und Verschlingen, welches Drei an das bekannte *Veni, vidi, vici* erinnert, in der Wirklichkeit nicht so geschwind auf einander gefolgt sind, geht aus 2 Kön. 17, 5. deutlich hervor, da nach dieser Stelle Samarien *drei* Jahre von den Assyriern belagert worden ist, ehe sie es einnahmen und zerstörten. An ein so langes Sehen und Pflücken hat Jes. unmöglich gedacht, sondern er setzte offenbar voraus, die Assyrier würden bei ihrer Uebermacht und Furchtbarkeit Samarien gleich beim ersten Anlaufe einnehmen und zerstören. Auch dieses innere Zeichen der Abfassungszeit dieser Weissagung hat ***Hitzig*** ganz unbeachtet gelassen.

Zur zierenden Krone, zum schmückenden
Diadem
Dem Rest seines Volkes,

V. 5. Nach Samariens Untergange erblüht das noch übrige Volk Israels sammt dem von Juda und zu Jerusalem desto herrlicher, so dass wir in diesem und dem folgenden Verse eine messianische Weissagung haben, welche der in C. 4, 2—6. vollkommen entspricht. — בַּיּוֹם הַהוּא, das bei Jes. ziemlich oft vorkommt, steht immer mit einer bestimmten Beziehung auf das unmittelbar Vorhergehende und weiset jedes Mal auf die gewisse Zukunft hin, in welcher das vorher Verkündigte und jetzt neu Hinzugefügte eintreten soll. Gegen diesen prophetischen Sprachgebrauch lehnt sich daher *Hitzig* ganz vergeblich auf, wenn er behauptet: „Mit בַּיּוֹם הַהוּא ist keineswegs auf den künftigen Tag, an welchem Samarien zerstört wird, sondern auf jenen grossen Tag des Gerichts hingewiesen." Freilich ist mit diesem Ausdrucke auch hier auf den grossen Tag des Gerichtes hingewiesen, aber eben aus jener bestimmten Rückbeziehung ergiebt sich, dass sich Jes. den grossen Gerichtstag als mit der Zerstörung Samaria's beginnend dachte. Da nun diese nach dem Bisherigen als ganz nahe bevorstehend bezeichnet wurde und da unmittelbar nach dem Gerichtstage die eigentlich messianische Periode des höchsten Friedensglückes beginnen sollte, so geht daraus hervor, dass sich Jes. Beides als sehr nahe bevorstehend dachte. Den messianischen Inhalt dieses und des folgenden Verses aber kann wohl Niemand verkennen, weshalb *Hengstenberg* sehr willkürlich und inconsequent verfährt, wenn er diese Stelle in seiner Christologie nicht erörtert und die in ihnen enthaltenen Momente zur Vervollständigung und Bestätigung der einzelnen Züge des messianischen Zeitalters ganz vernachlässigt. Da sich Jes. nun das Eintreten desselben ganz nahe dachte, so musste er auch in Hiskia noch immer den Messias erkennen, der jetzt nur noch durch seine einheimi-

6. **Und zu einem Geiste des Rechts**
Dem, der da sitzet zu Gericht,

schen Gegner gehindert würde, die messianischen Hoffnungen des Propheten zu verwirklichen, solches aber gewiss thun werde, sobald die eigentlichen Feinde der Theokratie in Israel und Juda vertilgt sein werden, was durch den assyrischen König im Auftrage Jehova's sehr bald geschehen solle. Vrgl. V. 2. und C. 10, 6. — עֲטֶרֶת, *Krone*, steht hier wie im N. T. das *στέφανος* (Phil. 4, 1. 1 Thess. 2, 19.) als ein erhabener *Schmuck*, was noch mehr hervorgehoben wird durch das hinzugefügte צְבִי, *Zierde*, und noch verstärkt wird durch seine Wiederholung in צְפִירַת תִּפְאָרָה, denn צְפִירָה, eig. *was im Kreise herumgeht*, *ein Reif*, hat hier als paralleler Ausdruck zu עֲטֶרֶת die Bedeutung *Diadem.* Diese vier Worte entsprechen nun ganz den vier Ausdrücken in C. 4, 2.: לִצְבִי וּלְכָבוֹד לְגָאוֹן וּלְתִפְאֶרֶת, so wie die beiden folgenden לִשְׁאָר עַמּוֹ ganz gleichbedeutend mit denen in C. 4, 2.: לִפְלֵיטַת יִשְׂרָאֵל stehen. Diese Uebrigen können also nicht das nach der Zerstörung Samariens noch übrig bleibende Reich „Juda und Jerusalem" so ganz ausschliesslich und schlechthin sein, sondern nur der vom Strafgericht verschonte Theil der Frommen und sich Bekehrenden in *Israel und Juda*; vrgl. C. 10, 21. 29, 19. 20. Denn mit der Zerstörung Samariens, welches als ganz götzendienerisch und die Spaltung in *zwei* Reiche nur begünstigend nothwendig untergehen muss, ist zugleich eine angemessene Züchtigung der antitheokratisch Gesinnten in Jerusalem verbunden gedacht, wie das aus dem Folgenden noch mehr hervorgeht. Als Realparallele vergleiche man noch 1 Sam. 15, 29., wo Jehova נֵצַח יִשְׂרָאֵל, *der Ruhm Israels*, genannt wird. —

V. 6. Dieser Vers giebt an, in wie fern Jehova der höchste Schmuck seines Volkes sein werde, denn hier werden die bildlichen Ausdrücke des vorigen V. erklärt. Der רוּחַ מִשְׁפָּט wird hier ebenso wie C. 4, 4. angeführt, so dass

Und zur Stärke
Denen, die den Krieg zurückwenden ins Thor.

dadurch eine neue Rückweisung auf jene messianische Weissagung in C. 4. gegeben ist. Der Singular יֹשֵׁב עַל־הַמִּשְׁפָּט, *der da sitzet zu Gericht*, ist hier vorzugsweise vom Messias verstanden, vrgl. C. 11, 4., doch sind die ihn unterstützenden Grossen nicht ausgeschlossen. Vrgl. C. 1, 26. u. 32, 1—8. Die גְּבוּרָה ist hier ganz dieselbe, wie in C. 11, 2. und weiset somit zurück auf אֵל גִּבּוֹר in C. 9, 5. Dieses אֵל גִּבּוֹר findet nur hier erst seine volle Erklärung. Da nemlich hier Jehova selber das eigentliche Subject zu dem Geiste des Rechtes und zu der Stärke ist, welches beides dem Reste seines Volkes zu Theil werden soll, so ist darnach eigentlich jeder von solchem Geist Beseelter ein incarnirter Jehova. Da dieses aber hier ausdrücklich von den Kriegern *im Plural* gesagt ist, so geht daraus hervor, dass sie mit dem Messias ganz gleicher Natur und gleiches Wesens, also auch אֵלִים גִּבּוֹרִים sind. Hieraus wiederum ergiebt sich, dass der צֶמַח יְהוָֹה und die פְּרִי הָאָרֶץ in C. 4, 2. nothwendig als Collectivum gefasst werden muss, da zum Wenigsten die Anführer der hier genannten מְשִׁיבֵי מִלְחָמָה שָׁעְרָה noch darunter begriffen sein müssen. So zeigt es sich denn hier recht deutlich, wie *Henstenberg's* ganze christologische Erklärung von C. 4. und C. 11. zu Schanden wird, wenn man den von ihm selber ganz richtig aufgestellten Grundsatz, die messianischen Weissagungen aus und durch einander zu erklären, *consequent* anwendet. Dass die Krieger hier als solche bezeichnet werden, die den Krieg nur zurücktreiben bis zu (des Feindes) Thor, zeigt deutlich, dass Jesaja die zur Zeit des Messias geführten Kriege sich nur als Defensiv- nicht als Offensiv-Kriege dachte und darum die Züchtigung der Phönizier, Aegypter u. s. w. den Assyriern überliess.

7. Aber auch diese taumeln vom Wein
Und gehen irre in der Berauschung.
Priester und Prophet taumeln in der Berauschung,
Sind übermannt vom Weine,
Gehn irre ob der Berauschung,
Taumeln bei der Schau,
Wanken bei der Rechtsentscheidung.

V. 7. Die sechs bisherigen Verse enthalten eigentlich ein kleines vollständiges Orakel mit messianischem Ausgange. Da indessen darin der Sünden und Laster Jerusalems noch nicht erwähnt war, so geht der Prophet jetzt zu diesem über, schildert strafend seine Völlerei und Gottlosigkeit und kündigt das Strafgericht Gottes an. Der Uebergang wird vermittelt durch das לִשְׁאָר עַמּוֹ, was Jesaja, wenn er es auch von einem Reste Juda's verstand, noch weiter motiviren musste, da er bis jetzt nur von Ephraim gesprochen hatte. Dann wäre das וְ vor גַּם nicht durch „Doch" oder *Aber*, sondern durch *denn* zu übersetzen, oder man muss mit *Gesen.* שְׁאָר עַמּוֹ vom ganzen Reiche Juda verstehen, so dass es durch אֵלֶּה wieder aufgenommen würde und mit demselben einen ganz gleichen Umfang hätte, was doch nicht der Fall zu sein scheint, wie *Hitzig* selber bemerkt hat. Unter dem Pron. אֵלֶּה werden die Einwohner Jerusalems den שִׁכֹּרֵי אֶפְרַיִם V. 1. gegenüber verstanden und denselben durch das גַּם *auch* coordinirt. Was also der Prophet hier von diesen Judäern aussagt, das gilt auch in ganz gleicher Weise von den Ephraimiten, und da Jesaja hier *seine* Gegenwart schildert, so muss in Folge dieser Coordination die Trunkenheit der Ephraimiten auch von der Gegenwart verstanden werden, woraus sich wiederum ergiebt, dass Samarien zur Zeit dieses Orakels noch nicht zerstört gewesen sein kann, wie *Hitzig* annimmt. — שֵׁכָר übersetzt *Ewald* (Kr. Gr. S. 236) durch *Wein*, *Hitzig* zum Unterschiede von יַיִן durch *Meth*, *Gesen.* durch *berauschendes Getränk* überhaupt, indessen

8. Denn alle Tische sind voll unfläthigen Gespei's,
 Kein Raum ist mehr.
9. Wen will er Einsicht lehren,
 Und wem will er eine Predigt einschärfen?
 Von der Milch Entwöhnten?
 Von den Brüsten Entnommenen?

dieses Wort muss wohl wie נֵכָר, *die Fremde*, ursprünglich und eigentlich ein *nom. abstr.* gewesen sein; so dass es zunächst *die Berauschung* bedeutete, und dann auch, wie das bei so vielen *Nominibus* dieser Art der Fall ist, in ein *Nomen concr.* verwandelt wurde, während die Bildung eines neuen Wortes für Trunkenheit שִׁכָּרוֹן nur zur Bezeichnung eines höhern Grades derselben erfolgte. Kommt doch auch selbst יַיִן *Wein* für den *Rausch* vor 1 Mos. 9, 24. 1 Sam. 1, 14. 25, 37. Die häufige Wiederholung derselben Ausdrücke dient zur Verstärkung der Schilderung, zu welchem Behufe auch die Priester und Propheten besonders hervorgehoben werden. Der stärkste Ausdruck ist נִבְלְעוּ מִן־הַיַּיִן, *devorati sunt a vino*, sie sind gleichsam im Wein ersoffen, so dass sie selbst bei ihren Amtsgeschäften הֲלוּמֵי יַיִן (V. 1.) sind. רֹאֶה = חֹזֶה (V. 15.) = חָזוּת (V. 18.) *Orakelschau.*

V. 8. Zum Beweise für die Wahrheit seiner Behauptung und Schilderung beruft sich Jesaja auf die Tische, welche mit den unzweideutigen Zeugnissen der grössesten Völlerei bedeckt sind. בְּלִי מָקוֹם *nicht ist ein Ort*, nemlich wo das eben Angeführte sich nicht vorfände. —

V. 9. Jesaja geht jetzt wieder ins Dramatische über, indem er jene Trunkenbolde redend einführt und sie seine Zurechtweisung und Drohung verächtlich zurückweisen lässt. Das Subject zu יוֹרֶה und יָבִין ist Jehova und sein Prophet Jesaja. Der Sinn ihrer Worte ist, ob Jesaja sie für kleine Kinder halte, dass er sie in seinen Unterricht nehmen wolle. Dieses müsse wohl der Fall sein, denn

10\. **Denn Befehl auf Befehl, Befehl auf Befehl,**
Regel auf Regel, Regel auf Regel,
Bald hier, bald da.

11\. **Doch durch Stammelnde mit der Lippe**
Und in einer andern Zunge
Wird er reden zu diesem Volk,

V. **10.** sein Mustern und Zurechtweisen habe gar kein Ende, alle Augenblicke habe er etwas an ihnen zu bekritteln. צַו = מִצְוָה *Befehl.* Hos. 5, 11. קָו *Messschnur, Richtschnur* ist hier *Regel* überhaupt, die da vorschreibt, wie weit man gehen soll. — זְעֵיר wird am Besten hier wie Hiob **36, 2.** auf die Zeit bezogen. Vrgl. מְעַט מִזְעָר *ein kleines Weilchen* Jes. **10, 25. 29, 17.**

V. **11.** Jetzt äussert sich Jesaja dahin, dass, weil ihnen seine Rüge nicht gefällt und sie nicht darauf hören wollen, Jehova mit ihnen bald eine kräftigere Sprache reden werde, und zwar durch ganz andere Organe, als er, der Prophet, es sei. כִּי bezeichnet den Gegensatz zu dem eigentlichen Gedanken des Propheten in den beiden vorigen V. V. Dieser ist: Zwar nehmen sie *meine* Zurechtweisung und Rüge nicht an, *doch* Jehova wird bald durch ganz Andere zu ihnen reden. Nimmt man aber die Worte in V. **10.** als gestammelt an, so wird man mit *Gesen.* und *Hitz.* כִּי durch *Ja* zu übersetzen haben. — לַעֲגֵי שָׂפָה *mit der Lippe Stammelnde*, oder kurzweg: *Stammler* werden von dem Propheten die auswärtigen Völker, die Assyrier, genannt, insofern die hebräische Sprache als eigentliche Sprache galt und jede fremde Sprache nur als ein Stammeln betrachtet wurde. Vrgl. C. **33, 19.** und im Arabischen أَعْجَمُ *Barbarus, qui loqui nescit Arabice, aut non distincte et diserte licet Arabice.* Gleicher Weise erzählt *Herodot* (II, 158.) von den Aegyptern, dass sie alle, die nicht ihre Sprache reden, Barbaren nennen. Jes. weiset in diesem Verse bildlich auf einen Angriff durch die Assyrier hin, wel-

12. Zu welchem er sagte:
Diess ist die Ruhe, gönnt Ruhe dem Ermüdeten,
Diess ist die Erquickung,
Aber sie wollten nicht hören.

che, das Schwert in der Hand, diese vornehmen Trunkenbolde mit ganz anderm Nachdruck als der Prophet zurechtweisen und strafen werden, indem sie

V. 12. auf das, was zu ihrem und des erschöpften Volkes Frieden dient, durchaus nicht hören wollen. Da unter dem הָעָם V. 11. vorzugsweise diese Schlemmer gemeint sind, so geht der Prophet hier in den Plur. אֲלֵיהֶם über, und verbindet denselben durch אֲשֶׁר mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Die Worte זֹאת הַמְּנוּחָה finden ihre Erklärung in dem הִשָּׁמֵר וְהַשְׁקֵט, was Jehova durch Jesaja schon dem Ahas und den ihm gleichgesinnten Vornehmen C. 7, 4. sagen liess. Es ist aber die hier gemeinte מְנוּחָה zugleich die, von welcher es mit ausdrücklicher Beziehung auf den Messias, auf welchen Jesaja auch hier gleich in V. 16 zu sprechen kommt, in C. 11, 10.: וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד heisst, woraus zugleich hervorgeht, dass Jesaja hier an ein geduldiges Ertragen des assyrischen Joches, das *Hitzig* hier finden will, nicht kann gedacht haben. Es widerspricht solches auch ganz dem theokratischen Patriotismus unseres Propheten, der eben darum in V. 6. die Krieger des Messias mit Jehova's Kraft ausrüstete. Darum ist auch C. 30, 15. nur von einer Rückkehr zu Jehova und einem ruhigen Vertrauen auf denselben die Rede, indem das unruhige und eigenmächtige Treiben der gottlosen Parthei nur Unheil schafft, während doch Jehova zu rechter Zeit seinem Volke schon die rechte Hülfe angedeihen lassen wird, wenn es sich nur zu ihm bekehrt. Unter dem עָיֵף ist das erschöpfte Volk verstanden, welches jene Vornehmen bei ihrem Treiben gar nicht zur Ruhe kommen liessen. — אָבוּא ist ein *Arabis-*

13. Denn es ist ihnen das Wort Jehova's
Befehl auf Befehl, Befehl auf Befehl,
Regel auf Regel, Regel auf Regel,
Bald hier, bald da,
Auf dass sie hingehn und rücklings stürzen
und sich zerschellen
Und sich verstricken und sich fangen.
14. Darum höret das Wort Jehova's,
Männer des Spottes!
Die da beherrschen dieses Volk,
Das zu Jerusalem ist.

mus, und dieser ist wieder ein Zeichen, wie in dem ältern Hebräischen sich noch einzelne Formen anderer semitischen Sprachen, des Chaldäischen und Arabischen, vorfanden und erst später ganz ausgeschieden wurden. Derselbe Arabismus kommt noch vor Jos. 10, 24. und Jer. 10, 5. und dürfte also auch hier wohl nicht das Werk eines arabischen Abschreibers sein, obgleich die meisten Codd. אֲבַר lesen.

V. 13. Sie hören und achten nicht auf die Weisungen Jehova's durch den Propheten, weil dieselben ihnen lästig sind und verächtlich erscheinen. Dieses drückt der Prophet durch Anführung ihrer obigen Worte aus, fügt aber auch zugleich die natürliche Folge dieser verächtlichen Verwerfung seiner und Jehova's Verhaltungsregeln, nemlich ihr eigenes Verderben, hinzu und stellt dasselbe so dar, als wenn sie es bei ihrem ganz unsinnigen Benehmen beabsichtigen, denn לְמַעַן ist eigentlich *propter consilium* d. i. *in der Absicht, dass, damit.*

V. 14. In Folge dieses ihres Benehmens giebt ihnen Jehova durch Jesaja eine bestimmte Erklärung, welche anzuhören er sie noch besonders auffordert. לֵצִים = אַנְשֵׁי לָצוֹן *Spötter* Ps. 1, 1. Dieselben werden als die Herrscher des Volkes bezeichnet, insofern der junge König *Hiskia* noch

15. Weil ihr sprechet:
Wir haben einen Bund geschlossen mit dem Tode,
Und mit dem Todtenreich einen Vertrag gemacht,
Die überschwellende Geissel, wenn sie einherfährt,
Wird nicht an uns kommen,
Denn wir machen Lüge zu unserer Zuflucht,
Und durch Trug verbergen wir uns.

zu keinem rechten Ansehen gelangt war, sondern noch diese Aristokraten das Regiment führten, wie sie es zur Zeit seines ihnen gleichgesinnten Vaters schon von Jugend auf gewohnt waren. Vrgl. 3, 12. Auch stand überhaupt bei dieser Parthei das davidische Königshaus in keinem besondern Ansehn. Vrgl. C. 7, 6. —

V. 15. Die Darstellung wird jetzt wieder dramatisch, indem Jesaja nicht ohne Weiteres seine Meinung sagt, sondern erst jene Aristokraten redend einführt, und durch sie die Rede Jehova's, der auch in eigner Person auftritt, noch besonders motiviren lässt. Der Sinn ist, dass sie sich von allen Seiten gedeckt hätten und darum vor jedem Unfall hinlänglich gesichert wären. Doch von welcher Beschaffenheit diese Sicherstellung sei, lässt Jesaja sie in ihrem Unverstande ironischer Weise selber angeben, indem sie *Lüge* und *Trug* als die Basis ihrer Sicherheit angeben. חָזוּת = חֹזֶה V. 18. steht hier für *Vertrag*, in so fern ein solcher erst in Folge einer bestimmten *Orakelschau* geschlossen wurde. — שַׁיִט *Ruder* C. 33, 21. steht vielleicht auf ähnliche Weise für *Wasser*, denn die Lesart שׁוֹט, *Geissel*, will zu dem שׁוֹטֵף nicht recht passen, oder man müsste annehmen, dass der Prophet zwei Bilder vereinigt hätte. Vrgl. C. 8, 8. 10, 26. —

16. **Darum spricht also der Herr Jehova:
Siehe ich habe in Zion einen Stein gegründet,**

V. 16. Jehova weiset nun zur Erwiderung auf solche Rede darauf hin, wie er in dem jungen theokratisch gesinnten *Hiskia*, מְשִׁיחוֹ *seinem Gesalbten*, dem jüdischen Staate die schönste und herrlichste Bürgschaft seiner Existenz und seines künftigen Heiles verliehen habe. Vor יִסַּד ist eigentlich אֲשֶׁר zu ergänzen, denn der buchstäbliche Sinn ist: siehe ich bin es, welcher gegründet hat. אֶבֶן, *Stein*, hier in Folge der Verbindung mit יִסַּד ein *Grundstein*, so wie das folgende פִּנָּה, *Ecke*, das hier in Folge der Verbindung mit מוּסָד einen *Eckstein* bedeutet, bilden einen gewissen Gegensatz zu מַכְשֵׁלָה, dem *Einsturz*, welcher in Ermangelung eines guten Grund- und Ecksteines unvermeidlich erfolgt. Es ist demnach dieser Vers nach C. 3, 6. zu erklären, woraus ganz deutlich hervorgeht, dass unter dem אֶבֶן und der פִּנָּה ein tüchtiger Fürst und Regenerator des jüdischen Staats verstanden sein muss, wie denn auch schon C. **19, 13.** Jesaja das Wort פִּנָּה für *Fürst, Haupt, Anführer* gebrauchte. Gleichwohl will *Hitzig* unter diesen Ausdrücken hier *Zion* selber verstehen, und diesen Vers durch deutsche Redensarten, wie: „ich sehe *in ihm* einen guten Bürger," oder: „wir verlieren *an ihm* einen grossen Gelehrten," rechtfertigen. Doch eine solche Herbeiziehung des Deutschen zeigt, wie diese Erklärung im Hebräischen selber aller Analogie entbehrt, denn C. **14, 32.** ist gar keine „Beweisstelle." Aber *Hitzig* wurde zu dieser sprachwidrigen Erklärung gezwungen, da er die Abfassung dieses Cap. in eine Zeit verlegt, wo Jesaja in *Hiskia* schwerlich das finden konnte, was er hier von ihm aussagt. Aber eben darum werden wir nur noch mehr genöthigt, dieses Cap. vor die Zerstörung Samariens durch Salmanassar, also in die allererste Regierungszeit des *Hiskia* zu setzen, denn in dieser Zeit war die Hoffnung des Propheten, durch diesen Sprössling Davids seine messiani-

Einen erprobten Stein, einen kostbaren
Eckstein für eine Grundlegung,
Der da glaubet, wird nicht fliehen.

schen Vorstellungen verwirklicht zu sehen, noch durch nichts geschwächt, indem *Hiskia* nach seiner bereits erfolgten Thronbesteigung, die in dem יִסַּד, welches hier die Bedeutung eines Präteriti hat, bezeichnet ist, nur noch die Wegräumung seiner untheokratischen Gegner durch die Assyrier *abzuwarten* hatte, um sich sodann in seiner ganzen Messiaswürde glänzend zu offenbaren. Daher ist die Berufung *Hitzigs* auf 2 Kön. 18, 14. Jes. 37, 1., wo sich *Hiskia* ganz anders zeigt, von gar keinem Belang, während schon *Gesen.* auf die Stellen C. 32, 1. 33, 17. hinweiset, in welchen Jesaja ebenso wie hier vom Könige *Hiskia* redet, so dass diese beiden Stellen unserer Erklärung vollkommen entsprechen. Das N. T. freilich bezieht diese Worte auf Christum (1 Petr. 2, 6—8. Röm. 9, 33. 10, 11.), vermischt dieselben aber zugleich mit C. 8, 14., obgleich hier Jehova den Grundstein legt, und dort Jehova selber der Stein ist, so dass man deutlich sieht, wie sich das N. T. um den Zusammenhang der einzelnen messianischen Stellen und den Sinn des Propheten bei ihnen gar nicht kümmert, was doch dem Exegeten vor Allem obliegt. — פִּנַּת und seine Apposition יִקְרַת wird noch genauer bestimmt durch das hinzugefügte מוּסָד מוּסָּד, welche Verbindung ihre Parallelen hat in Stellen wie Sprüchw. 30, 24. Ps. 64, 7. 2 Mos. 12, 9. Die letzte Verszeile הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ entspricht ganz der letzten Verszeile in C. 7, 9. Wie wenig man nun dort das תַאֲמִינוּ auf das Haupt von Samarien beziehen kann, als ob an dasselbe geglaubt werden solle, ebenso wenig ist hier das הַמַּאֲמִין auf den Grund- und Eckstein zu beziehen, wenn gleich das N. T. solches thut in Folge seiner Deutung des Steines durch Christum. Vielmehr ist das Glauben hier wie dort nach dem Sinne des Propheten auf die ganze Aussage und Verheissung Jehova's

35

17. Und ich mache das Recht zur Richtschnur
Und die Gerechtigkeit zur Wage,
Dass Hagel wegrafft die Lügen-Zuflucht,
Und Wasser (ihren) Versteck überströmen.
18. Dass getilgt wird euer Bund mit dem Tode,
Und euer Vertrag mit dem Todtenreich
nicht bestehe;
Die überschwellende Geissel, wenn sie einherfährt, —
So werdet ihr von ihr zertreten.

zu beziehen. Was also *Hitzig* zur Rechtfertigung seiner sprachwidrigen Erklärung von einem Abfall des Sehers von sich selbst bemerkt, ist ganz grundlos. Es ist hier nur von dem Glauben *daran* die Rede, dass Jehova in der Person des Hiskia wirklich einen Neubegründer des jüdischen Staats erkoren habe.

V. 17. Durch diesen auserwählten Fürsten wird Jehova ein neues Regiment einführen, Recht und Gerechtigkeit wird allgemeine Richtschnur und Norm sein, Lüge, Trug und Hinterlist nicht mehr Schutz und Zuflucht gewähren, so dass die, welche solches bei ihnen gesucht haben, zu Grunde gehen. — יָעָה ist ein ἅπαξ λεγομ., das die Bedeutung von אָסַף hat und nur noch in dem *Nomen* יָע *Schaufel* sich erhalten hat. — מַחְסֵה כָזָב ist die Zuflucht, welche man bei der Lüge sucht, wie das die Worte שַׂמְנוּ כָזָב מַחְסֵנוּ in V. 15. zeigen. Nach סֵתֶר ist, wie V. 15. ebenfalls zeigt, eigentlich noch שֶׁקֶר zu ergänzen. Unter dem Hagel und den Gewässern können nach V. 2. wie nach C. 5, 30. 7, 8. nur die Assyrier, oder nach C. 30, 30. 32, 19. vrgl. 8, 14. geradezu Jehova gemeint sein. —

V. 18. Der vorige Vers enthielt noch einen ganz allgemeinen messianischen Gedanken, obgleich die zweite Hälfte desselben schon so eingekleidet war (vergl. C. 8, 14.), dass er bei seiner Verwandtschaft des Ausdrucks mit dem

19. So oft sie einherfährt, erfasst sie euch;
Doch jeden Morgen fährt sie einher,
Bei Tage und bei Nacht,
Und es wird lauter Schrecken sein das Einprägen der Predigt.

Schlusse von V. 15. eine indirecte Beziehung auf die bereits eingeführten Gegner enthielt. Jetzt wendet sich Jes. ganz und geradezu an sie, und wendet das im vorigen Verse mehr allgemein Gesagte ganz speciell auf sie an. כִּפֵּר *bedecken*, daher כַּפֹּרֶת der *Deckel* der Bundeslade, steht hier vom Aufdrücken des Griffels mit dem dicken Ende, wodurch etwas ausgelöscht und getilgt wird. Das שׁוֹט hier entscheidet auch über das in V. 15., so dass שִׁיט nur ein Schreibfehler sein kann. Das Zertreten, מִרְמָס, weiset auf *Heere* hin, und da derselbe Ausdruck schon C. 10, 6. von den Assyriern ausgesagt wurde, so haben wir es hier ohne Zweifel ebenfalls von ihnen zu verstehen.

V. 19. Keinen Augenblick werden dann die Feinde Jehova's und seines Gesalbten (Ps. 2, 2.) Ruh oder Rast vor dem Verderben haben, und diese ihnen gehaltene Lection wird wahrhaft schrecklich sein. Das כִּי zeigt auch hier einen Gegensatz an, in so fern mit dem Folgenden gesagt wird, dass jenes מִדֵּי, *so oft*, nicht etwa alle Jahr einmal, sondern Schlag auf Schlag folgen werde und nicht einmal durch die Nacht unterbrochen werden würde. Die letzte Verszeile übersetzt *Gesen.*: „Schon das Gerücht verbreitet Schrecken", und *Hitzig*: „Eitel Schreck ist zu vernehmen das Gerücht." Es leuchtet indessen ein, dass הָבִין שְׁמוּעָה hier ebenso, wie V. 9. zu fassen ist, da der Prophet mit diesen Worten offenbar sich auf dieselben Verba in V. 9. zurückbezieht (vrgl. V. 22.) und mit Rücksicht auf jene ihre verächtliche Verwerfung seiner wohlgemeinten Rüge ihnen hier eine Predigt oder Lection ankündigt, die lauter Schrecken sein werde. —

20. Denn zu kurz wird das Lager sein, um sich zu strecken
Und die Decke zu eng, wann man sich einhüllen will.
21. Denn wie auf dem Berge Perazim wird sich Jehova erheben,
Wie im Thal zu Gibeon wird er zürnen,
Zu thun sein Werk, sein befremdendes Werk,
Zu verrichten sein Amt, sein unerhörtes Amt.

V. 20. Das Erschreckliche und Schauderhafte dieser Züchtigung wird jetzt vom Propheten recht grell gemalt, indem er sie, während die Geissel, שׁוֹט, über sie hereinbricht, שׁוֹטֵף, in Betten liegend darstellt, in welchen sie sich weder gerade ausstrecken, noch hinlänglich bedecken können, so dass jeder Schlag der Geissel sie in dieser ihrer eingeklemmten Lage und in diesem ihrem fast nackenden Zustande um so sicherer und empfindlicher trifft. —

V. 21. Dass eine so strenge und erbarmungslose Züchtigung der Frevler durch Jehova wirklich eintreten werde, begründet der Prophet durch eine Hinweisung auf ganz gleiche schon früher erfolgte Ereignisse, durch welche sich Jehova eben so streng und unerbittlich gezeigt habe und zwar gegen Leute seines Volks, denn nur von solchen handelt es sich hier. Daher hat man bei dem הַר־פְּרָצִים hier nicht an die Niederlage der Philister durch David in 2 Sam. 5, 20., sondern an die Zornäusserung Jehova's in 2 Sam. 6, 6—8. zu denken. Ebenso hat man die Erwähnung des Thales bei Gibeon hier nicht auf den unmittelbar folgenden Sieg Davids über die Philister in 2 Sam. 5, 22—25., sondern auf das Strafgericht Jehova's in Jos. 7, 1. 5. 6. 11. 12. 15. 24—26. zu beziehen. Unter diesem Thal bei Gibeon haben wir also das dort genannte Thal *Achor*

22. So lasset nun euer Spotten,
Dass nicht fester werden eure Banden,
Denn Vertilgung und Strafgericht hab' ich vernommen
Von dem Herrn, Jehova der Heerschaaren,
über das ganze Land.
23. Merkt auf und höret meine Stimme,
Horcht auf und höret meine Rede.
24. Pflügt man wohl alle Zeit, um zu säen?

zu verstehen. Es lag dasselbe nicht weit von Ai oder Ajat (C. 10, 28.) im nördlichen Gebiet des Stammes Benjamin, und eben daselbst lag auch *Gibeon*, so dass diese Stadt an diesem Thal gelegen haben muss. Das *Adi.* זָר, *fremde*, steht hier des Nachdrucks wegen wie das folgende נָכְרִיָּה vor seinem *Subst.* und könnte hier geradezu durch *barbarisch* übersetzt werden. —

V. 22. Bei einer solchen Zukunft, die dem ganzen Lande und namentlich den Aristokraten bevorsteht, sollen dieselben das Spotten aufgeben, zumal da durch dasselbe ihre künftige Lage nur noch verschlimmert wird. הִתְלוֹצֵץ *sich spottend benehmen, sich als Spötter zeigen.* Die מוֹסְרִים sind eine bildliche Bezeichnung der Züchtigung. Ueber כָּלָה וְנֶחֱרָצָה s. z. C. 10, 23. —

V. 23—29. ist der dritte Abschnitt dieses Orakels, der wieder gleichsam ein kleines Orakel für sich ausmacht und in rein didactischem Tone gehalten ist, indem das Verfahren Gottes mit dem eines Landmanns verglichen wird, so dass er zurechtweiset, straft, droht, um einen für sein Wort empfänglichen Boden zu schaffen, aber wenn er züchtigt, so thut er es nur so, wie es zur Gewinnung des bezweckten Gutes erforderlich wird, daher all sein Thun die grösseste Weisheit ist.

V. 24. Nachdem Jesaja auf die Wichtigkeit dessen, was er jetzt vortragen will, im vorigen Verse hinlänglich

Furcht und eggt man immerfort sein Ackerland?

25. Nicht wahr? Wenn er seine Fläche geebnet hat,
So streuet er Dill aus, säet Kümmel,
Und pflanzt Waizen reihenweis,
Und Gerste auf abgestecktem Feld,
Und Spelt zu seiner Einfassung.

aufmerksam gemacht, stellt er sogleich das Verfahren des Landmanns dar, indem er zuerst darauf hinweiset, wie derselbe sich doch nicht immer bloss mit der Zurichtung des Bodens beschäftigt. — כָּל הַיּוֹם *jeden Tag* d. i. alle Zeit, immerfort. Es gilt diese Zeitbestimmung für den ganzen Vers und muss daher in der zweiten Hälfte desselben ergänzt werden. Unter dem *Eggen* ist hier das vor der Saat zu verstehen.

V. 25. Jetzt die positive Angabe der umsichtigen und geschickten Abwechselung in der Thätigkeit des Landmanns. הֲלוֹא *sc.* הָיָה כֵּן *ist es nicht also*? Ebenso elliptisch steht אַף *etiam* 1 Mos. 3, 1., indem das folgende כִּי von dem ausgelassenen הָיָה abhängt. — כַּמּוֹן ist das griech. *κύμινον*, das lat. *cuminum*, das deutsche *Kümmel*. — שׂוֹרָה wird schon von *Hieronymus* ganz richtig durch *per ordinem*, nach der Reihe, erklärt, denn der Weizen wurde, wie zum Theil noch jetzt im Morgenlande, nicht ausgestreut zur Saat, sondern reihenweis gepflanzt. S. *Jahn* Bibl. Arch. I. 1. S. 361. Wie שׂוֹרָה ist auch נִסְמָן ein *ἅπαξ λεγομ.*, das man am Einfachsten als *Part. Niph.* von סָמַן griech. *σημαίνω* betrachtet und den für die Gerste bezeichneten Platz angiebt. כֻּסֶּמֶת ist hier und sonst der *Spelt*, den die Hebräer nach seiner geschornen Aehre (vergl. כָּסַם Ezech. 44, 20.) so genannt haben. גְּבוּלָה, die *Grenze*, steht hier für das, was die Grenze macht, also die *Einfassung*. Das *Suffix*. וֹ wird wohl mit *Hitzig* auf נִסְמָן zu beziehen sein.

26. Und es unterwies ihn, wie es recht ist,
Es lehrte ihn sein Gott,
27. Dass nicht mit dem Schlitten gedroschen wird Dill
Und nicht ein Wagenrad über Kümmel gewälzt wird,
Sondern mit dem Stocke Dill geklopft wird,
Und Kümmel mit dem Stecken.
28. Das Brodkorn (dagegen) wird zermalmt,

V. 26. Alle höhere Einsicht und Geschicklichkeit des Menschen ist nach dem A. T. ein Werk Jehova's, ein Ausfluss seines Geistes, eine göttliche Offenbarung. Daher hat auch der geschickte und kundige Landmann seine Kenntnisse von Gott. Vrgl. Sir. 7, 15. — מִשְׁפָּט ist hier nicht *ius* oder *iustum*, sondern *rectum*. —

V. 27. Wenn hier bloss die richtige Behandlung der eingeerndteten Früchte als ein Resultat einer besondern göttlichen Belehrung erscheint, so wird man dieselbe dennoch der Consequenz des ganzen Gedankens gemäss auch auf das in V. 25. Gesagte ausdehnen müssen, was noch ersichtlicher werden würde, wenn man das וְ zu Anfange des vorigen Verses durch *etiam* übersetzen wollte. Die beiden כִּי dieses Verses hängen von den beiden Verbis im vorigen Verse ab; denn was *Hitzig* dagegen anführt, ist bedeutungslos. — חָרוּץ war die schlittenförmige Dreschmaschine, die mit *scharfen* Eisen oder Steinen besetzt war und daher ihren Namen führt. עֲגָלָה war eine wagenförmige Dreschmaschine, deren breite, auf obige Art beschlagene Räder über das Getraide gezogen wurden. Hülsenfrüchte jedoch und geringe Quantitäten von Getraide (Richt. 6, 11. Ruth 2, 17.) wurden bloss mit einem Stecken ausgeklopft.

V. 28. „Was vom Dill und Kümmel in Abrede gestellt wird, das gilt allerdings vom לֶחֶם; allein (כִּי) es wird Maass darin gehalten." לֶחֶם *Brod* steht hier vom

Doch nicht gänzlich zerdrischt man es,
Und (zwar) treibt er die Walzen seines Wagens (darüber hin),
Aber seine Rosse zermalmen es nicht.
29. Auch dieses geht aus von Jehova der Heerschaaren,
Er macht wunderbar den Rath und gross die Weisheit.

Brodkorn d. i. bei den Hebräern der *Waizen*. — יוּדַק *es wird zermalmt, comminuitur,* indem das Stroh sammt den Aehren von dem scharfen Dreschschlitten zerschnitten und zu groben Häckerling gemacht wurde. S. Jahn Arch. I. 1. S. 373. — לָנֶצַח muss hier wohl wie Ps. 13, 1. *ganz und gar, gänzlich* bedeuten, obschon man es auch durch „*immerfort*", „*ohne Ende*" geben kann. — גַּלְגַּל, von גָּלַל, *volvit*, ist unser *Walze*, und da eine Dreschmaschine nur *Walzen*, die andere, מוֹרָג, *Räder* hatte, so dürfte hier גַּלְגַּל nicht bloss der Abwechselung des Ausdrucks wegen für das אוֹפָן im vorigen Verse stehen, sondern wegen eines Realgrundes gesetzt sein. — וּפָרָשָׁיו beginnt die letzte Verszeile und ist mit den folgenden Worten zu verbinden. Der Sinn ist also, dass man bei der Anwendung der Dreschmaschinen es zu verhüten sucht, dass nicht die Pferde die Körner zertreten. —

V. 29. Wie nun jenes umsichtige und geschickte Verfahren des kundigen Landmanns von Jehova herrührt und seine grosse Weisheit offenbart, so ist es auch mit den Schicksalen der Menschen, wie sie die wahren Propheten verkünden, der Fall, auch in ihnen zeigt sich die hohe Einsicht Jehova's.

Zweite Weissagung.

Cap. 29, 1—24.

Verkündigung einer nahen Belagerung Jerusalems.

(723 v. Chr.)

Wir besitzen drei Weissagungen Jesaja's, in welchen er eine Belagerung Jerusalems vorherverkündigt, ausser dieser nemlich noch die in C. 32, 9—20. und die in C. 22, 1—14. Natürlich werden nicht diese drei Orakel unmittelbar nach einander und unter ganz gleichen Zeitumständen verfasst worden sein, vielmehr müssen wir annehmen, dass nach Abfassung des ersten dieser beiden Orakel ein so langer Zeitraum verflossen war, und in demselben sich die innern und äussern Verhältnisse wieder so gestaltet hatten, dass Jesaja sich veranlasst fühlte, ein zweites Orakel dieser Art von sich ausgehen zu lassen, dem nach einiger Zeit aus demselben Grunde noch ein drittes folgte, wie das auch bei dem Orakel gegen Samarien in C. 28, 1—6. nach denen in C. 17. und in C. 9, 7—10, 4. der Fall ist.

Schon aus dem längern Zeitraume nun, welcher zwischen der Abfassung dieser einzelnen so gleichartigen Weissagungen nothwendig angenommen werden muss, geht ziemlich klar hervor, dass Jes. wohl schwerlich alle drei Orakel während der Regierung eines und desselben assyrischen Königs könne verfasst haben, besonders wenn man noch dazunimmt, dass zwischen *Salmanassar* und *Sanherib* noch *Sargon* eintritt. Es frägt sich also, in welches assyrischen Königs Regierungszeit wir ein jedes dieser drei Orakel am Passendsten setzen können. Soviel nun ergiebt sich aus der Vergleichung dieser Weissagungen mit einander sogleich, dass diese in C. 29. früher als die in C. 22.

verfasst sein muss, wie das schon *Gesenius* ganz richtig angegeben hat. Die Abfassung jenes spätern Orakels in C. 22. kann aber nur wenige Zeit vor den Feldzug Sanherib's gegen alle festen Städte Juda's (2 Kön. 18, 13. Jes. 36, 1.) fallen, also musste dieses Orakel entweder zur Zeit Sargon's, oder zur Zeit Salmanassar's verfasst sein. Da sich aber dieses 29ste Cap. ziemlich enge an das vorige anschliesst und die Zeitangabe in C. 29, 1. doch auf einem ziemlich sichern Grunde ruhen muss, so wird es am Angemessensten sein, anzunehmen, dass dieses 29ste Cap. verfasst worden ist, als die Assyrier unter Salmanassar zum zweiten Male gegen Samarien anrückten, oder dasselbe schon belagerten, indem nach der sicher zu erwartenden Einnahme desselben Jehova die Assyrier sogleich gegen Jerusalem schicken musste, um seine dortigen Widersacher und Verächter durch sie zu verderben. Das dritte Orakel in C. 32, 9—20. würde dann zwischen diese beiden fallen und dann mit höchster Wahrscheinlichkeit, zu der wir es hierin doch nur im besten Falle bringen können, zur Zeit Sargon's entstanden sein.

Uebrigens soll Jerusalem als die Stadt Jehova's durchaus nicht das Schicksal Samariens haben, noch auch überhaupt in die Hände der Barbaren kommen, sondern diese sollen vielmehr, wann Jehova sein Werk durch sie ausgerichtet hat, und sie sich ihrer Macht überheben werden, in Judäa von einem harten Schlage getroffen werden. —

Or. XIII. Cap. 29, 1—24.

C. 29, 1. Wehe Ariel, Ariel,

V. 1. Dass unter אֲרִיאֵל, *Löwe Gottes*, Jerusalem zu verstehen sei, lässt schon die folgende Apposition vermu-

Der Stadt, wo David lagerte!
Fügt Jahr zu Jahr!
Die Feste mögen kreisen,

then, und wird durch V. 7. und 8. ganz unzweifelhaft. Jesaja charakterisirt durch diesen Namen hier ebenso Jerusalem, wie Asdod durch die Bezeichnung *Stadt der Zerstörung* C. 19, 18. Er bezeichnet es dadurch als eine *Heldenstadt* (vrgl. 2 Sam. 23, 20.), die vom Feinde nicht bezwungen werden wird. Die andere Wortbedeutung von Ariel, *Feuerheerd* oder *Altar Gottes*, wird von Ezechiel (43, 15. 16.) berücksichtigt und durch Jes. 31, 9. unterstützt, so dass viele ältere und neuere Interpreten es hier von Jerusalem als der Stadt des heiligen Opferheerdes verstanden. Doch scheint diese Auffassung hier weniger passend zu sein, als die erste, welche schon *Gesen.* vorzog; am Unpassendsten aber ist es wohl, wenn *Hitzig* beide Bedeutungen gelten lassen will, und zwar die zweite im ersten Verse, und die erste im zweiten V., indem der Prophet mit beiden Bedeutungen „gespielt" habe. Der *Stat. constr.* קִרְיַת weiset hin auf das ausgelassene *Pron. rel.*, welches hier die erforderliche Ortsbestimmung enthalten sollte. — סְפוּ שָׁנָה עַל־שָׁנָה, *fügt Jahr zu Jahr.* Diese Worte enthalten nach *Gesen.* eine bloss dichterische Bezeichnung einer unbestimmten Zeitform, wie *über Jahr und Tag*, vrgl. C. 32, 10.: יָמִים עַל שָׁנָה, nach *Hitzig* aber eine bloss prosaische Bezeichnung einer ganz bestimmten Zeit, indem der Prophet das Volk nur zu dem auffordern könne, was in dessen Macht stehe, und *sie* ein Jahr an ein anderes nur so hätten fügen können, dass sie durch einen besondern Act, nemlich durch ein Fest, das Jahr beschlossen hätten. Dieses Fest sei das Laubhüttenfest, חַג־הָאָסִיף, welches mit dem 15ten Octbr. beginnend und acht Tage lang gefeiert an das Ende des bürgerlichen Jahres, das mit dem Tisri (October) schloss, nach 3 Mos. 23, 34. fiel und daher 2 Mos. 34, 22. durch den Jahreswechsel תְּקוּפַת־הַשָּׁנָה bezeichnet wird. Daher fällt nach *Hitzig* dieses

2. Und ich bedränge Ariel,
Dass sein wird Jammer und Herzeleid,
Aber es mir bleibet als Ariel.
3. Und ich umlagere dich ringsum,

Orakel in die Zeit des Laubhüttenfestes, und der Prophet will nach ihm sagen: es werde ein ganzes Jahr bis zur Ankunft der Assyrier dauern. Diese Erklärung wird aber sehr geschwächt durch die gleichartige Redensart יָמִים עַל שָׁנָה in C. 32, 10., wo man auch einen Jahresschluss voraussetzen müsste, während *Hitzig* dort die Tage dem Jahr zugezählt werden lässt, *„bis es voll ist,"* durch welche Modification *Hitzig* mit sich selbst in Widerspruch geräth. Daher dürfte es wohl das Angemessenste sein, diese vielleicht sprüchwörtliche Redeweise auch hier nicht zu pressen, wenn gleich die Worte חַגִּים יִנְקֹפוּ, *die Feste mögen kreisen*, wobei sich wohl jeder der *περιπλομένων ἐνιαυτῶν* Homer's erinnert, darum gewählt sein mögen, weil während der Abfassung dieses Orakels gerade eins der drei grossen Jahres-Feste gefeiert wurde. Wir werden also in diesen beiden Angaben weder eine ganz bestimmte, noch eine ganz unbestimmte Zeitbestimmung finden können, sondern nur eine solche, nach der es nicht mehr gar lange (s. מְעַט מִזְעָר V. 17.) dauern werde, bis die Assyrier vor Jerusalem erscheinen und es belagern würden, wovon

V. 2. und die nächstfolgenden Verse handeln. Den Gleichklang der beiden Worte תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה, welche auch Klagel. 2, 5. so vorkommen, giebt *Gesen.* wieder durch „Aechzen und Geächz," *Hitzig* durch: „Wehklage und Klage." Das הָיְתָה לִּי כַּ hier entspricht ganz dem יֵאָמֵר לְ in C. 19, 18., denn jenes *Genannt-werden* hat ganz die Bedeutung von *Sein.*

V. 3. Jetzt die weitere Auseinandersetzung des vorigen Verses. Von welcher Art die im vorigen Verse angekündigte Bedrängniss sein werde, wird zuerst angegeben. Als Subject zu der Belagerung wird Jehova genannt und

Und bedränge dich mit Posten,
Und errichte gegen dich Bollwerke,
4. Dass du erniedrigt von der Erde redest,
Und deine Rede aus dem Staube gedämpft sei,
Dass deine Stimme sei wie eines Abgeschiedenen aus der Erde,
Und deine Rede aus dem Staube flüstert.
5. Aber es wird sein wie zerriebener Staub die Menge deiner Feinde,

nicht die Assyrier, da sie von ihm ausgeht, er der eigentliche Urheber derselben ist und die Assyrier nur seine Werkzeuge sind. כַּדּוּר *wie ein Kreis, ringsum.* צַרְתִּי scheint nach 2 Mos. 23, 22. von צָרַר hergeleitet werden zu müssen. Da aber dieses Verbum in jener Stelle gar nicht die Bedeutung *„aufwiegeln, reizen, feindselig machen"* hat, und da das *Part.* צָרִים Richt. 9, 31. wiederum bei dieser Bedeutung nur von צוּר herkommen kann, so wird auch hier צַרְתִּי nicht durch *reizen* übersetzt werden können, sondern nur durch *anfeinden, bekämpfen, bedrängen.* Dann aber kann מֻצָּב *Posten, Militairposten* nur eine nähere Bestimmung des Subjects in צַרְתִּי sein, oder es müsste die Präp. בְּ ergänzt und: *mit Militairposten* übersetzt werden. Ganz entsprechend dem צַרְתִּי ist מָצוֹר *Pl.* מְצֻרוֹת *Belagerungswerk.* 5 Mos. 20, 20.

V. 4. Nach der Darstellung der Bedrängniss von Aussen folgt jetzt als Folge derselben eine Schilderung der bedrängten Lage im Innern der Stadt, wie sie schon in der zweiten Zeile von V. 2. angedeutet war. Das Sitzen an der Erde, das dumpfe Stöhnen und halblaute Klagen sind Zeichen und Aeusserungen des Trauernden und schwer Leidenden. Vergl. C. 3, 16. Klagel. 2, 10.

V. 5. Trotz der harten Bedrängniss erliegt Jerusalem doch nicht, wie schon die dritte Zeile in V. 2. andeutete,

Und wie dahinfahrende Spreu die Menge der
Furchtbaren,
Und zwar im Augenblick, plötzlich geschieht es.
6. Von Jehova der Heerschaaren wird geahndet,
Mit Donner und mit Dröhnen und grosser
Stimme,
Mit Sturm und Wetter
Und fressenden Feuers Flamme,
7. So dass sein wird wie ein Traum-Gesicht der
Nacht
Die Menge aller Völker, so gegen Ariel
streiten,
Und alle, die es und seine Burg bekämpfen,
Und die es bedrängen.

vielmehr gehn die Feinde vor ihm zu Grunde, werden aufgerieben und zerstieben wie Staub und wie Spreu. Vergl. Ps. 1, 4. זָרִים *Fremde* hier geradezu für *Feinde* wie C. 25, 2. Ps. 54, 9., wie überhaupt im Alterthume eigentlich jeder Fremder schon als solcher ein Feind war. Vgl. *Princ. ethic.* §. 22.

V. 6. Der Urheber einer so unerwarteten und plötzlichen Niederlage der Feinde ist Jehova, der gewaltige Naturgott, dem alle Elemente zu Gebote stehn.

V. 7. Nach dieser wunderbaren Befreiung wird den Einwohnern zu Jerusalem das Ganze wie ein Traum erscheinen, indem die Wirklichkeit plötzlich eine so ganz andere Gestalt gewinnen wird, dass man solche Feinde und eine solche Belagerung gar nicht als kurz vorher *wirklich* gewesen glauben sollte. — צֹבֶיהָ *Part.* von צָבָה für צָבָא, *militavit.* Die מְצֹדָה oder מְצוּדָה Ariels ist die *Zionsburg*, מְצֻדַת צִיּוֹן, 2 Sam. 5, 7. Vrgl. הַר צִיּוֹן V. 8. —

8. Und es wird sein, wie wenn der Hungrige
träumt: er ässe,
Und aufwacht, und seine Seele leer ist,
Und wie wenn der Durstige träumt: er tränke,
Und aufwacht, und siehe! er lechzt und
seine Seele schmachtet:
Also wirds ergehn der Menge aller Völker,
Die da streiten gegen den Berg Zion.
9. Starret und staunet!
Verblendet euch und erblindet!

V. 8. Aber nicht bloss den Belagerten wird der wunderbare Wechsel das Ganze wie einen Traum erscheinen lassen, sondern auch den Belagerern. Die unerwartete Vereitelung ihrer so sichern Hoffnung, an Jerusalems Einnahme sich zu laben, wird in ihnen eine Empfindung erwecken, die gleich der des bezeichneten Träumenden bei seinem Erwachen ist. — וְהִנֵּה אוֹכֵל und darauf וְהִנֵּה שֹׁתֶה ist eine hebräische Redeweise, indem bei Erzählung von Träumen das הִנֵּה nie ausgelassen wird, vrgl. 1 Mos. 40, 9. 16. 41, 1—3. Dan. 2, 31. 7, 5. 6. — רֵקָה נַפְשׁוֹ *seine Seele ist leer* d. h. hungert, denn dem Hebräer ist auch bei allen solchen leiblichen Zuständen die Seele das eigentliche Subject.

V. 9. Mit diesem Verse beginnt der zweite Haupttheil dieses Orakels, indem er die Schilderung der assyrischen Belagerung und der ausserordentlichen Befreiung von ihr verlässt und sich an diejenigen im Volke wendet, die so etwas nicht glauben, nicht hoffen können. Dass Jesaja die 8 ersten Verse „vor einer versammelten Volksmenge gesprochen" habe und diese *ihn* hier unverständig anstarre, lässt sich ebenso wenig annehmen, als dass er hier „*im Aerger*, was gegen seinen Willen ist, selber befiehlt." Dass dergleichen Imperative zu einer solchen Ansicht nicht berechtigen, zeigen deutlich andere Stellen dieser Art, wie

Berauscht sind sie, doch nicht von Wein
Sie wanken, doch nicht von Berauschung.
10. Denn ausgegossen hat über euch Jehova einen Geist tiefen Schlafs,
Und hat verschlossen eure Augen (die Propheten),
Und eure Häupter (die Seher) verhüllt,

C. 8, 9. 10. Der Prophet weiss vielmehr schon im Voraus, dass seine Vorherverkündigung keinen Glauben finden, sondern nur Staunen und Verwunderung erregen wird. Daher fordert er in gewohnter Weise zu dem auf, dessen unfehlbares Geschehen er ganz sicher vorhersieht. S. C. 23, 1. 2. 4. 6. 10. 12. 14. 16. — הִתְמַהְמְהוּ soll nach *Hitzig* „nur reciproken Sinn tragen", aber weil dieser reciproke Sinn C. 13, 8. ganz anders ausgedrückt ist, so geht daraus hervor, dass diese Form hier wohl nur so, wie sie schon *Hieronymus* durch *obstupescite* ausgedrückt hat, gefasst werden kann, wenn man es nicht lieber wie das folgende הִשְׁתַּעַשְׁעוּ reflexiv fassen will in der Bedeutung: sich als ganz starr und gefühllos zeigen. Die Verneinung des יַיִן und שֵׁכָר zeigt, dass hier eine rein geistige Trunkenheit und Haltungslosigkeit gemeint ist.

V. 10. Jetzt die Angabe der eigentlichen Ursache solcher Verblendung; diese ist hier wie bei allem sonst Unerklärlichen nur in Jehova zu suchen. Das כִּי könnte im Gegensatz zu dem doppelten לֹא des vorig. V. auch durch *sondern* wiedergegeben werden. Für נָסַךְ *effudit* steht C. 19, 14. מָסַךְ *miscuit*. תַּרְדֵּמָה ist hier nicht wie bei Adam 1 Mos. 2, 21. ein tiefer leiblicher Schlaf, sondern ein tiefer Seelenschlaf oder ein solcher psychischer Zustand, in welchem zwar die niedern Functionen der Seele verrichtet werden, aber das höhere Bewusstsein und somit auch das Verständniss des Höhern fehlt. Die Erklärung der Augen und Häupter durch *Propheten* und *Seher* ist hier so sehr ver-

11. So dass für euch die Schau des Ganzen ist,
Wie der versiegelten Schrift Worte,
Die man einem Schriftkundigen giebt
Mit den Worten: „Lies doch das!"
Er aber sagt: „ich kann's nicht;
Denn es ist versiegelt."
12. Und man giebt die Schrift (dann) einem, der nicht schriftkundig ist,
Mit den Worten: „Lies doch das!"
Er aber sagt: ich bin nicht schriftkundig.
13. Aber der Herr spricht:
Darum dass sich naht diess Volk mit seinem Munde
Und (bloss) mit seinen Lippen mich ehret,

fehlt, dass man sie mit *Koppe*, *Eichhorn*, *Gesenius* und *Hitzig* ohne Bedenken für ein ungeschicktes Glossem halten kann. Die Verhüllung des ganzen Hauptes veranschaulicht noch mehr den in tiefen Schlaf Versunkenen.

V. 11. 12. Die Folge dieser geistigen Schlafsucht ist, dass die Visionen des Propheten, welche er ihnen über ihren ganzen künftigen Zustand mittheilt, für sie wie ein versiegeltes Buch sind, oder wie wenn sie der Schrift eines unversiegelten Buches ganz unkundig sind. Aus diesem Vergleich kann man abnehmen, dass Jesaja seine Orakel, wie sie jetzt einzeln vorliegen, nicht erst öffentlich gesprochen, sondern sie gleich schriftlich verfasst hat, und sie dann ins Publikum ausgehen liess, so dass er eigentlich sagen will: meine Orakel könnt ihr so wenig fassen und beherzigen, als wenn sie euch versiegelt gegeben würden, oder als wenn ihr gar nicht Hebräisch lesen könnt.

V. 13. Dieselbe geistige Schlafsucht, für welche jedes prophetische Wort ein unverständliches ist, zeigt sich auch beim öffentlichen Gottesdienst; derselbe ist nur todtes For-

Aber sein Herz ferne von mir hält,
Und ihre Furcht vor mir gelernte Menschensatzung ist:
14. Darum siehe! will ich fortfahren wunderbar zu verfahren mit diesem Volke,

menwesen, und nicht der lebendige Ausdruck eines empfindenden Gemüthes. Wir sehen hier also den Propheten auf den Punkt zurückkommen, von dem er schon C. 1, 11—15. sprach. Dass aber Jesaja so spät erst wieder einmal auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, hat darin seinen Grund, dass der Jehovacultus während der Regierungszeit des Ahas ganz eingegangen war (2 Chron. 28, 24.) und nur Götzendienst bestand. *Hiskia* jedoch liess sogleich beim Antritte seiner Regierung den Tempel wieder öffnen (2 Chron. 29, 3.) und stellte den Jehovacultus wieder so her, wie er unter David gewesen war, so dass auch wieder Lobgesänge und Psalmen im Tempel abgesungen wurden (2 Chron. 29, 25—30.). Auf dieses Absingen verbunden mit dem Gebet bezieht sich hier das בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו *mit seinem Munde und mit seinen Lippen.* Natürlich konnte nach einer solchen Periode des ganz allgemeinen und des allergröbsten Götzendienstes, denn Ahas opferte selbst einen seiner Söhne dem Moloch (2 Kön. 16, 3.), der Tempeldienst zur Verehrung Jehova's keine Herzenssache des Volkes sein. Aber um solches zu rügen wird ein Prophet, wie Jesaja, wohl unmöglich 14 Jahre lang warten, sodass wir aus dieser Rüge hier ziemlich sicher schliessen können, dieses Capitel müsse in einem der ersten Regierungsjahre Hiskia's geschrieben sein. Unter den אֲנָשִׁים ist zwar vorzugsweise *Hiskia* verstanden, aber ihm wird hier auch gar kein Vorwurf gemacht, sondern nur denen, die es bloss thun, weil der König es nun gerade befohlen hat. Das מְלֻמָּדָה mag sich vorzugsweise auf die Priester und Leviten beziehn, welche die Vorschriften für den Tempeldienst genau kennen mussten. Vrgl. 2 Chron. 31, 2.

Wunderbar und wunderlich,
Dass zu Grunde gehen soll die Weisheit seiner Weisen,
Und der Verstand seiner Verständigen sich verstecken soll.

15. Wehe denen die geheimnissvoll thun vor Jehova, zu verbergen einen Anschlag,
Dass ihre Werke im Finstern bleiben,
Und die da sprechen: „wer sieht uns? und wer kennt uns?"

V. 14. Mit einem solchen rein äusserlichen Cultus ist Jehova so wenig zufrieden, dass er zur Strafe dafür mit dem Volke ganz exemplarisch verfahren wird und die klugen Politiker dabei nicht aus nicht ein wissen werden. — יוֹסִף steht hier und C. 38, 5. für יוֹסִיף *Aor. II.* in *Hiph.* von יָסַף und entspricht in dieser Verbindung mit הִנְנִי ganz jenem יִסַּד in C. 28, 16.

V. 15. Die letzten Worte des vorigen Verses brachten den Propheten auf die Vornehmen, die unter den חֲכָמִים und נְבֹנִים verstanden sind, und hält ihnen nun hier mit einem *Wehe* ihre Geheimthuerei vor, als wenn er nicht wisse, was sie vorhätten und womit sie umgingen. Was unter der עֵצָה und dem מַעֲשֶׂה zu verstehen sei, ergiebt sich aus C. 30, 1—5., so dass also Jesaja damit auf das beabsichtigte Hülfegesuch der antitheokratischen Parthei und das ägyptische Bündniss zielt. Dass ihm diese Anschläge erst C. 30, 1. kund geworden seien, nimmt *Hitzig* ganz unnöthig an, denn wenn Jesaja sich hier auch so unbestimmt ausdrückt, so konnte er doch schon sehr gut wissen, was im Werke sei, ohne dass er es für gut fand, darüber sogleich ganz laut zu werden. הֶעֱמִיק steht hier nicht wie C. 7, 11. in räumlicher Bedeutung, sondern hat den Sinn: etwas zu einem tiefen Geheimniss vor Jemandem machen, oder auch nur machen wollen. יְהוָה steht hier geradezu für den Propheten selber, denn er betrachtet sich hier als *eine* Person mit Jehova.

16. O eure Verkehrtheit!
Oder ist (etwa) der Bildner wie der Thon zu achten?
Dass ein Werk von dem, der es gemacht, sagen könnte:
Er hat mich nicht gemacht,
Und ein Gebild von seinem Bildner saget:
Er verfährt nicht klüglich.
17. Ist es nicht noch eine kleine Weile,
So wandelt sich der Libanon zum Fruchtgefild,
Und das Fruchtgefild ist dem Wald gleich zu achten.

V. 16. Diese Geheimthuerei vor Jehova und seinem Propheten wird als eine arge Verkehrtheit bezeichnet, und solches weiter motivirt. — הָפְכְּכֶם von הֹפֶךְ = הֵפֶךְ Ezech. 16, 34. wie אֹמֶר = אֵמֶר *Rede.* — אִם entspricht hier dem lat. *an* in gleicher Gedankenverbindung. Unter dem חֹמֶר sind die Gegner, unter dem יוֹצֵר aber Jehova verstanden, so dass der Sinn der Frage ist: Oder meint ihr, dass, weil ihr von den Rathschlüssen Jehova's nichts ahnt und versteht, auch er nichts von euren Plänen weiss? Die grösseste Ungereimtheit wäre es, wenn ihr leugnen wolltet, dass er euch geschaffen. — Da aber der Bildner sein Werk von innen und von aussen kennt, so durchschaut auch Jehova sie und ihre Pläne durch und durch. — לְ ist hier wie das lat. *de* bei den Verbis des Sagens zu fassen.

V. 17. Es wird nicht mehr lange dauern und die ganze Gestalt der Dinge wird eine andere, was nur in theokratisch-politischem Sinne zu nehmen und von der Einführung der messianischen Periode zu verstehen ist, aber hier durch Naturgegenstände nach seiner ganzen Grösse und Wunderbarkeit poetisch-lebendig veranschaulicht wird. שָׁב *redibit* i. e. *convertetur, commutabitur in*, wobei aber die An-

18. Und hören werden an selbigem Tage die Tauben
Die Worte der Schrift,
Und aus Dunkel und Finsterniss
Werden sehen die Augen der Blinden.
19. Und fortfahren werden die Elenden in der Freude an Jehova,

sicht zum Grunde liegen mag, dass die Gebirge aus dem ebenen Lande hervorgegangen sind, und darum zu ihm zurückkehren, wenn sie wieder zur Ebene werden. Das יֵחָשֵׁב dagegen weiset darauf hin, dass sich die Ansicht von den Dingen, die Beurtheilung und Schätzung derselben gänzlich verändern werde; was jetzt für schön und herrlich gelte, werde dann ganz anders angesehen und beurtheilt werden. Dieses wird im folgenden

V. 18 in der Art weiter fortgesetzt, dass mit diesem Verse der dritte oder messianische Theil dieser Weissagung beginnt. — שָׁמַע bedeutet hier wieder *verstehen*. Vrgl. C. 36, 11. Die חֵרְשִׁים und עִוְרִים sind vorzugsweise die untheokratisch gesinnten Vornehmen. Unter dem סֵפֶר können hier nur die Weissagungen Jesaja's gemeint sein, wenn man V. 10 — 12 gehörig berücksichtigt und an Stellen wie Jes. 8, 16. 20. 30, 8. denkt. Gleichwohl hat man das *Gesetzbuch* darunter verstehen wollen und *Drechsler* behauptet in seiner „Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestamentlichen Kritik" ganz zuversichtlich: „die nüchterne Kritik wird nicht umhin können, ohne Weiteres in diesen Stellen (hier und Hos. 8, 11. 1 Kön. 2, 3.) Hinweisungen auf ein durch Moses geschriebenes Gesetz anzuerkennen und zuzugeben." — רָאָה *sehen*, bedeutet hier, der Bedeutung des parallelen שָׁמַע entsprechend, die richtige Einsicht in die prophetischen Verkündigungen gewinnen. Als eine Realparallele vrgl. den Ausspruch Christi Matth. 11, 5. —

Und die armen Leute werden ob dem Heiligen
Israels frohlocken,

20. Dass geendet der Tyrann, und vertilgt der Spötter ist,
Und ausgerottet sind alle Wächter des Unrechts.

21. Die zu Sündern machen die Leute in der Rechtssache,

V. 19. Zu der höhern Erkenntniss und Einsicht im messianischen Zeitalter kommt auch noch das höhere Wohlgefühl, die reine Freude in Gott. — יָסְפוּ שִׂמְחָה übersetzen *Gesen.* und *Hitz.* durch: „*sie freuen sich überschwenglich.*" Aber wenn auch יָסַף die Bedeutung *vermehren, vergrössern* hat, so kommt es doch nirgends in dieser Weise, wie es diese Uebersetzung voraussetzt, vor. Daher scheint es sprachgemässer שִׂמְחָה hier als *Nomen verbale* für das Verbum stehend zu betrachten, so dass der Sinn ist: die Unglücklichen werden sich *wieder* freuen. Auch erstreckt sich der Begriff von יָסְפוּ über den ganzen Vers, ist also auch in der zweiten Zeile zu ergänzen zu יָגִילוּ, wodurch die angegebene Auffassung von שִׂמְחָה als richtig bestätigt wird. Worin diese Freude ihren Grund habe, besagt

V. 20. Dass das Regiment der Gewalt und Gottlosigkeit in der messianischen Zeit völlig aufhöre, ist mit dem prophetischen Begriff des Messianischen nothwendig gegeben. Doch das Aufhören jenes Regiments ist nur die eine, die negative Seite, die andere, positive Seite ist die Herrschaft des Rechtes und der Gerechtigkeit, der Liebe, Huld und Gnade, und das ist der verschwiegene positive Grund jener Freude der Elenden und Armen an Jehova. — שֹׁקְדֵי אָוֶן *invigilantes iniquitati* sind hier zugleich diejenigen, deren Pflicht und Schuldigkeit es war, Recht und Gerechtigkeit zu pflegen. Das Thun und Treiben dieser Wächter der Ungerechtigkeit wird

Dem, der zurechtweiset im Thor, Schlingen legen,
Und stürzen durch Trug den Gerechten.
22. Darum spricht also Jehova zum Hause Jacobs,
Er, der den Abraham erlöst hat:
Nunmehr wird Jacob nicht zu Schanden,
Und nunmehr sein Antlitz nicht erblassen.
23. Denn wenn seine Kinder sehen werden meiner Hände Werk,

V. 21. weiter charakterisirt. — הֶחֱטִיא *zum Sünder machen* steht hier in rein juridischem Sinne für *verurtheilen, als schuldig erklären.* דָּבָר ist hier *causa*, die Rechtssache. — מוֹכִיחַ ist hier wohl nicht derjenige, der sich rechtfertigen will, sondern der das schlechte Rechtsverfahren laut und öffentlich rügt. — צַדִּיק ist hier nicht, „der sein Recht sucht", sondern der das Recht auf seiner Seite hat, dessen Rechtssache eine gerechte ist.

V. 22. Dieser gewisse obschon noch künftige Zustand des Rechts, der Gerechtigkeit und lebendiger Frömmigkeit giebt dem Propheten die sichere Bürgschaft, dass der jüdische Staat nach Vollziehung des grossen Strafgerichts und dem Eintritte der messianischen Periode (vrgl. C. 10, 22—25.) fortan von keinem Unfall mehr betroffen werden soll. Die Erlösung Abrahams kann allgemein gefasst werden als eine Befreiung von allem Uebel (vrgl. 2 Sam. 4, 9.) oder kann speciell auf die Befreiung aus dem Lande des Götzendienstes bezogen werden. Das עַתָּה steht in einer bestimmten Beziehung zu dem בַּיּוֹם-הַהוּא V. 18. — פָּנָיו יֶחֱוָרוּ *sein Angesicht erblasst* sei es vor Schreck über ein unerwartetes Unglück, sei es vor Scham über die zu Theil gewordene Schande.

V. 23. Der Grund alles Heils ist die Heilighaltung Jehova's, daher wird sie auch hier hervorgehoben und dargestellt als eine Folge des Strafgerichtes, welches die Jaco-

So werden sie in seiner Mitte meinen Namen
heilig halten,
Dass sie heilig halten den Heiligen Jacobs,
Und vor dem Gotte Israels erzittern.

biten sehen und erfahren werden. Das *Suffix.* in בִּרְאֹתוֹ bezieht man gewöhnlich auf das folgende מַעֲשֵׂה יָדַי, das eine Apposition dazu sein soll; indessen einfacher und sprachgemässer wird man es wie das *Suffix.* in פָּנָיו V. 22. auf das kurz vorhergehende יַעֲקֹב beziehen und יְלָדָיו als erklärende Apposition dazu betrachten; denn wenn auf einen *Inf. c. Suffix.* noch ein Object folgt, so ist jenes *Suffix.* immer das Subject zum *Inf.* und es dürfte sich nicht leicht ein einziges Beispiel als Ausnahme von diesem Sprachgesetze nachweisen lassen. S. 2 Mos. 16, 7. Jes. 1, 15. 7, 15. u. s. w. Unter dem *Werke* ist hier wie C. 5, 12. 10, 12. 28, 21. das grosse bevorstehende Strafgericht gemeint. —

V. 24. Jesaja unterscheidet hier wieder die bloss Verführten von den Verführern und eigentlichen Urhebern alles Bösen. Vrgl. C. 3, 12. Wie bestimmt er daher diesen Strafgericht und Verderben verheisst (C. 3, 14. 4, 9.), so bestimmt erwartet er von jenen, die auch hier gemeint sind, bei *gehöriger* Zurechtweisung oder durch die *drohenden* Beispiele an Andern eine völlige Sinnesänderung. תֹּעֵי רוּחַ und תֹּעֵי לֵבָב Ps. 95, 10. sind solche, deren Herz (vrgl. Jes. 21, 4.) und Geist noch nicht eine feste sittlich-religiöse Ueberzeugung und einen entschiedenen sittlich-religiösen Charakter gewonnen haben, und die daher ohne innere Fassung und Haltung sind, in ihrem Denken und Thun hin und her schwanken, gleichsam herumirren und daher oft nur einer einfachen Zurechtweisung bedürfen. Die רוֹגְנִים dagegen sind solche, die sich schon mit einer gewissen Entschiedenheit und Festigkeit gegen das Richtige und Gute *auflehnen*, ihm *widerstreben*, aber wenn ihnen ein gehöriger Nachdruck entgegengesetzt wird, und sie so merken, dass sie nicht durchdringen, dann sich das Bessere gefallen

24. Und es gewinnen die, so im Geiste irre waren, Verstand,
Und die Widerspenstigen nehmen Lehre an.

lassen, es annehmen und thun. Dieses ***Thun*** ist in dem יִלְמְדוּ und יָדְעוּ zugleich mit einbegriffen, denn nur ein *lebendiges* Wissen und Aneignen, das auch zur That wird, erkennt die heilige Schrift an. לֶקַח von לָקַח *nehmen*, *annehmen*, *empfangen* steht hier und sonst *κατ᾽ ἐξοχήν* von der ***Lehre***, dem ***Unterrichte***, der ***Anleitung***, die man erhält. Jesaja mag sich hierbei auf bestimmte historische Thatsachen bezogen und diese seine Worte in einem sehr individuellen Sinne genommen haben. Denn von David heisst es z. B. 2 Sam. 1, 18., dass er befohlen habe, das Volk קֶשֶׁת zu lehren. Dieser קֶשֶׁת, ***Bogen***, muss eine Nationalhymne gewesen sein, die David vielleicht selber in seinem bekannten theokratischen Geiste gedichtet hatte. Ferner heisst es 2 Chron. 17, 7—9. von König ***Josaphat*** (914—889 v. Chr.), dass er seinen vier Fürsten befohlen, das Volk in den jüdischen Städten zu lehren, und ihnen zu diesem Zwecke mehrere Leviten zugeordnet habe. So fand also bei den Hebräern während der Regierung der besten Könige ein gewisser sittlich-religiöser Volksunterricht statt und daher konnte Jes. sehr leicht einen solchen besondern Volksunterricht auch zur Zeit des Messias erwarten. Auch liess ***Hiskia*** nach Sprüchw. 25, 1. zu urtheilen, die Sprüchwörter Salomo's sammeln und vermehren, was er sehr wohl zur Bildung des Volks konnte thun lassen. Auch ermahnt er 2 Chron. 29, 11. sehr väterlich die Leviten und sorgte schon durch die Absingung der vorzüglichsten theokratischen Nationallieder im Tempel für die sittlich-religiöse Belebung des Volks. 2 Chron. 29, 30. 31, 2. Desgleichen sendete er nach der Zerstörung Samaria's zu den zurückgebliebenen Einwohnern des Zehnstämmereichs Briefe und Bothen, durch welche er sie aufforderte und ermahnte, sich zu Jehova zu bekehren (2 Chron. 30, 6—9.), doch fand er

auch viele רוֹזְנִים, welche nicht seinen לֶקַח annahmen, sondern seine Bothen verlachten und verspotteten. Da dieses nun nach 2 Chron. 30, 6. und 32, 1. in der Zeit zwischen der Zerstörung des Zehnstämmereichs und dem Feldzuge Sanheribs geschah, so können wir daraus abnehmen, dass dieses Capitel noch vor jenem theokratischen Bemühen um den Rest Israels, also auch noch vor jener Zerstörung verfasst sein muss, wenn anders es eine ächte Weissagung enthält, woran nicht zu zweifeln ist. —

Dritte Weissagung.

Cap. 30.

Vorherverkündigung der Nutzlosigkeit des Bündnisses mit Aegypten und der endlichen Rettung durch Jehova selber.

(722 v. Chr.)

Diese Weissagung ist eigentlich nur eine bis zu einem vollständigen Orakel entwickelte Ausführung von C. 29, 15 — 17. Demnach steht diese Weissagung in einer sehr nahen Beziehung zur vorigen und kann nur da verfasst sein, als das Bündniss mit Aegypten, welches C. 29, 15. erst noch berathschlagt wurde, bereits wirklich zu Stande gekommen war, und der von den Aegyptern geforderte Preis für ihre Hülfsleistung (vrgl. V. 6.) bereits wirklich abgesendet war. Dieses muss spätestens da geschehen sein, als Samarien bereits gefallen und die Wegführung der Haupteinwohner Israels bereits entschieden war. Hierauf weiset auch Mehreres in diesem Orakel selbst hin. So wird V. 19. dem Volke ver-

heissen, dass es in Jerusalem bleiben und nicht weinen werde, welche Worte erst dann rechten Trost und rechte Kraft erhalten, wenn man bedenkt, welchen Eindruck die Nachricht von dem Schicksale Samariens auf die Gemüther zu Jerusalem machen musste. Ferner ist V. 20. auf eine bevorstehende Belagerung Jerusalems so angespielt, dass man sieht, Jesaja hat dabei die von Samarien vor Augen, indem er hinlängliches Brod und Wasser verheisst, welches Samarien gefehlt zu haben scheint, so dass es nur aus Mangel daran sich ergeben musste. Die Furchtbarkeit der Assyrier, welche in V. 17. dargestellt wird, erscheint auch nur erst dann factisch motivirt, wenn man annimmt, dass die Assyrier eben etwas Ausserordentliches gethan haben. Nach diesem Allen kann man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass diese Weissagung unmittelbar nach der Zerstörung Samariens durch Salmanassar, also entweder noch in demselben Jahre 722 v. Chr., oder in dem nächstfolgenden Jahre von Jesaja verfasst und publicirt worden ist. —

Or. XIV. Cap. 30, 1—33.

1. Wehe den widerspenstigen Kindern!
Spricht Jehova,
Auszuführen einen Rathschlag, der nicht von mir ist,
Und zu schliessen ein Bündniss, das nicht aus meinem Geiste ist,
Um zu häufen Sünd' auf Sünde;

V. 1. Das הוֹי ist hier ganz dasselbe, wie das in C. 29, 15. und steht daher hier auch in ganz derselben Bedeutung. In dem סוֹרְרִים liegt eine gewisse Zurückbeziehung

2. Die sich aufmachen, um hinabzuziehn nach Aegypten,
Aber meinen Mund nicht fragen,
Um stark zu sein durch Pharao's Stärke,
Und Zuflucht zu suchen im Schatten Aegyptens.

auf C. 29, 15. 16. indem der Prophet sie schon dort auf ihr verkehrtes Treiben aufmerksam gemacht, sie aber solches nicht beachtet hatten. Das לְ vor עֲשׂוֹת hat die Bedeutung von *propter* wie bei *Nominibus*, da der *Inf.* auch ganz als ein *Nomen* behandelt werden kann. Vrgl. unten יַעַן מָאָסְכֶם V. 12. und בְּהַשְׁקֵט V. 15. — וְלֹא מִפִּי *aber nicht von mir sc.* rührt dieser Plan und Rathschlag her. — לִנְסֹךְ מַסֵּכָה eig. *σπένδεσθαι σπονδήν*, daher ein Bündniss schliessen, weil dabei Libationen ausgegossen wurden. Vor רוּחִי ist מִן aus dem מִפִּי der vorigen Verszeile zu ergänzen. Alles, was recht und gut sein soll, muss ein Ausfluss des göttlichen Geistes, muss von ihm ausgegangen sein; daher wird dieses hier verneint, um jenes dadurch zugleich zu verneinen. — Da sie solches wider das Abrathen Jesaja's gethan haben, so stellt er ihr Verfahren so dar, als wenn es dabei ihre Absicht gewesen, zu ihren bisherigen Sünden noch neue hinzuzufügen.

V. 2. Was für ein Rathschlag und Bündniss im vorigen Verse gemeint sei, wird jetzt genauer angegeben. פִּי *mein Mund* ist Jehova's Mund d. h. der Prophet, der das Organ ist, durch welches Jehova redet. — לָעוֹז scheint wegen des Gleichklangs mit dem folgenden מָעוֹז mit demselben von einer Radix עָזַז hergeleitet werden zu müssen; vrgl. עוּזָּה אֱלֹהִים *beweise dich mächtig, Gott.* Ps. 68, 29. und לֹא יָעוֹז *er wird nicht obsiegen. Gesen.* dagegen leitet es her von עוּז arab. عَاذَ *fliehen, Hiph.* הֵעִיז *flüchten,* und übersetzt: *sich zu flüchten unter Pharao's Schutz. Hitzig* aber übersetzt: *sich zu schützen durch*

3. Aber es wird euch Pharao's Stärke zur Schande,
Und die Zuflucht im Schatten Aegyptens zur Schmach,
4. Denn es waren zu Zoan seine Fürsten,

Pharao's Schutz, ohne anzugeben, wie עוז diese Bedeutung haben kann.

V. 3. Der Erfolg dieses Bündnisses wird ganz entgegengesetzt sein dem, was man von ihm erwartet.

V. 4. Zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht weiset Jesaja auf das Zehnstämmereich hin, dem sein Hülfegesuch in Aegypten nur Verderben gebracht hatte. Denn nach 2 Kön. 17, 4. schloss *Hosea*, König von Samarien, ein Bündniss mit dem Könige *So* d. i. *Sethos* von Aegypten, um sich von der assyrischen Oberherrschaft zu befreien, veranlasste aber eben dadurch einen zweiten Zug Salmanassars gegen Israel, welcher den traurigsten Ausgang hatte. — צֹעַן ist *Tanis* s. C. 19, 11. Das *Suffix.* in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו bezieht sich auf Israel oder den letzten König desselben *Hosea.* Beide Worte sind nur des Parallelismus wegen getrennt, gehören aber als ein ἓν διὰ δυοῖν zusammen, indem darunter die vornehmen *Unterhändler* verstanden sind, welche König Hosea nach Aegypten schickte. Dass ἀπόστολος *nicht* „die *eigentliche* Uebersetzung von מַלְאָךְ" sei, habe ich im *Comm. z. Obad.* S. 43. gezeigt. — חָנֵס kann nur das ägyptische *Hnés* oder *Ehnés* (*Heracleopolis*), eine grosse Stadt in Mittelägypten südlich von Memphis, gewesen sein und dürfte mit dem Ἄνυσις des *Herodot* (2, 137.) zusammenfallen. Was die israelitischen Bevollmächtigten in *Ehnes* wollten, wird klar, wenn man weiss, dass während der ersten Zeit des *Sethos* der äthiopische König *Tirhaka* lebte, der ausser Aethiopien auch noch einen sehr grossen Theil Aegyptens beherrschte, was zu der Vermuthung berechtigt, dass man in Tanis sich die Hülfe des *Sethos*, in *Ehnés* die des *Tirhaka* erwerben

Und seine Boten reichten bis Hanes.
5. Jeder wird zu Schanden
An dem Volke, das ihnen nichts nützt;
Nicht zur Hülfe, nicht zum Nutzen ist es,
Sondern zur Schande und auch zur Schmach.

wollte. Wenig verschieden von dieser Erklärung ist die von *Gesenius*, indem er die *Suffixa* in שָׂרָיו und מַלְאָכָיו auf *Juda* bezieht und so annimmt, dass hier die von der kriegerisch gesinnten Parthei zu Jerusalem abgeordneten Gesandten gemeint sind. Doch von diesen ist erst V. 6. die Rede, und dann wäre auch das כִּי zu Anfange nicht recht zu verstehen. Noch unpassender ist die Erklärung von *Hitzig*, der die *Suffixa* jener beiden *Nomina* auf Pharao bezieht und in diesem Verse eine Angabe der Unbedeutenheit und Kleinheit des ägyptischen Staates finden will, denn während in Zoan die Magnaten Pharao's sich aufhalten, d. h. daselbst der Sitz der Regierung ist, können seine Herolde nur bis Hanes kommen, d. h. da ist des Reiches Grenze. Indessen abgesehen von der Sonderbarkeit einer solchen Beschreibung des Umfangs eines Reiches, entspricht es auch gar nicht der Denkweise Jesaja's, so grob materiell die Wirksamkeit und den Erfolg nach Länderumfang und Heeresmacht zu bestimmen. Juda war gewiss ein winziges Reich, und welche Bedeutsamkeit ward ihm für die Zukunft zugeschrieben. C. 11, 14. 19, 24. Auch betrachtet Jesaja C. 31, 3. Aegypten offenbar als ein mächtiges Reich und seine Reiterei als sehr bedeutsam, aber doch als bloss Materielles d. h. als etwas, das gegen die Kraft des Geistes Jehova's nichts vermag. Ueberhaupt zeigt sich Jesaja als ein solcher Spiritualist, dem die Materie und ihre Kräfte für nichts, der Geist aber und sein Vermögen als das allein Wirksame gilt.

V. 5. An den vorigen Vers musste sich zu vollständiger Begründung noch anschliessen der Gedanke: aber es

6. **Durch ein Land der Angst und Bedrängniss,**
Woher Löwin und Löwe kommen,
Ottern und fliegende Drachen,
Bringen sie auf der Esel Rücken ihre Güter,
Und auf der Kameele Höcker ihre Schätze
Zu dem Volke, das nichts nützt.

half ihnen ihr Hülfegesuch gar nichts, und das eurige wird euch auch nichts helfen. Dieses drückt Jesaja in diesem Verse aus, jenen Gedanken ganz allgemein ausdrückend durch: *Jeder* wird zu Schanden u. s. w. Dieses כֹּל bekommt nur einen recht passenden Sinn, wenn man V. 4. auf das Bündniss Israels mit Aegypten bezieht und ihn davon versteht. Das א in הֹבְאִישׁ leitet nach *Hitzig* den langen Vocal ein, indessen eine solche Einleitung langer Vocale ist zu seltsam, um nicht lieber הִבְאִישׁ oder הֹבִישׁ zu lesen. Das erste heisst dann: jeder ist *verhasst* eig. stinkt vrgl. 1 Sam. 27, 12., was dann noch deutlicher auf jenes Bündniss Hosea's mit Aegypten zurückweisen würde, da derselbe gerade durch dieses Bündniss den Salmanassar so reizte, dass er Samarien zerstörte. Dasselbe fand später bei Zedekia und Nebucadnezar statt, so dass Ezechiel (16, 15—17.) fast ebenso wie hier schon Jesaja spricht. Will man aber die masorethische Vocalisation nicht verlassen, so muss man das א für überflüssig halten, wie es schon manche Codd. ausdrücklich durch Auslassung gethan haben.

V. 6. Die Ueberschrift מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב *Ausspruch über die Thiere des Südens* ist als ganz unrecht am Orte ohne Weiteres auszuscheiden. Jesaja stellt jetzt dar, wie die Verblendeten gleichwohl, trotz der Erfahrung an Hosea und Samarien, ihr Geld und Gut mit aller nur möglichen Beschwerde nach Aegypten schleppen. — אֶרֶץ צָרָה וְצוּקָה *ein Land der Angst und Bedrängniss* ist die Wüste zwischen Juda und Aegypten. Vrgl. 5 Mos. 8, 15. Jer. 2, 6. — לָבִיא Arab. لَبُوَةٌ ist die *Löwin.* — מֵהֶם *ex quibus* für

7. Denn Aegyptens Hülfe ist eitel und leer,
Darum nenne ich es: Ungethüm, die stille sitzen.
8. Nun geh, und schreib' es auf eine Tafel vor ihnen,
Und in ein Buch verzeichne es,
Dass es sei für die Folgezeit,
Für die Zukunft bis in Ewigkeit.

מִמֶּנָּה *ex qua*, oder ganz allgemein für *inde*, wie הֵנָּה *hîc*, oder *huc*. — שָׂרָף מְעוֹפֵף ist der *draco volans Linn.*, eine geflügelte Eidechsenart mit kurzen Hinter- und Vorderfüssen. Vor לֹא יוֹעִילוּ ist das *Pron. rel.* zu ergänzen. —

V. 7. Die Aegypter sind ein nutzloses Volk für Juda, denn ihre Hülfe, die sie versprechen, fruchtet gar nichts, ist ganz eitel und nichtig. — רַהַב, sonstiger Name Aegyptens (Ps. 87, 4. 89, 11. Jes. 51, 9.) wird hier von Jesaja in seiner Wortbedeutung aufgefasst, um Aegypten dadurch zu charakterisiren. S. z. C. 19, 18. Ist das Wort ein rein hebräisches, so kann es nicht leicht etwas anderes als *Ungestüm*, *Toben* bedeuten und steht hier als *nom. abstr. pro concr.* הֵם bezieht sich hier ebenso auf מִצְרַיִם wie im vorigen V. מֵהֶם auf אֶרֶץ. — Der *Inf. const.* שֶׁבֶת steht hier für einen der beiden *Aorr.* Als Realparallele ist zu vergleichen unten C. 36, 6. Dass übrigens Aegypten damals nicht Hülfe leisten konnte, lag in der Natur der Sache, da Sethos nach Herod. 2, 141. der Kriegerkaste ihre Ländereien entzog und sie sich so entfremdete, dass dieselbe sich zur Zeit Sanheribs sogar weigerte, das Vaterland zu vertheidigen. —

V. 8. Jes. wird hierauf wie C. 8, 1. beauftragt, seinen Ausspruch kurz aufzuzeichnen, um in Zukunft als vollkommen richtig befunden zu werden. לוּחַ und סֵפֶר gehören eigentlich zusammen und bezeichnen eine Schreibtafel. — לָעַד

9. Denn ein widerspenstig Volk ist es,
Lügnerische Kinder,
Kinder, die nicht hören wollen die Unterweisung Jehova's.
10. Die da sagen zu den Sehern: sehet nicht!
Und zu den Schauern: schauet uns nicht das Wahre!
Redet zu uns Schmeicheleien,
Schaut Betrügliches!
11. Weicht vom Wege, beugt ab von der Bahn,
Schafft weg von unserm Angesicht den Heiligen Israels.

ist eine nähere Bestimmung von לְיוֹם אַחֲרוֹן, dem es als Apposition beigeordnet ist.

V. 9. Als Grund, solches aufzuschreiben, wird angegeben der schlechte Charakter und der Stumpfsinn des Volks, welches späterhin läugnen würde, ein solches Orakel empfangen zu haben, wenn es nicht durch ein schriftliches Zeugniss davon überführt werden könnte, und welches kein Orakel versteht, wenn es ihm nicht als Schrift und Thatsache zugleich vorgehalten wird. Sehr treffend bemerkt *Hitzig*: כֶּחָשׁ verhält sich zu כּוֹזֵב, wie *dissimulo* zu *simulo*, est ist derjenige, welcher die Existenz des Wirklichen abläugnet. — שְׁמוֹעַ *hören* hat hier zugleich die Bedeutung von *verstehen* s. z. C. 29, 18. — תּוֹרַת יְהוָֹה steht hier nicht vom mosaischen Gesetz, sondern von der Zurechtweisung und Belehrung des Propheten. Wie also חָזוּת C. 29, 11. das prophetische Orakel nach seinem visionären oder divinatorischen Theil und Charakter darstellt, so bezeichnet es תּוֹרָה nach seinem doctrinären und paränetischen.

V. 10. 11. Der Charakter dieser Leute wird jetzt geschildert durch die Worte, welche ihnen der Prophet in den Mund legt, um ihre entschiedene und grelle Opposition gegen den Ernst der Wahrheit recht lebhaft bemerklich zu

12. Darum spricht also der Heilige Israels:
Weil ihr dieses Wort verwerft
Und vertrauet auf Bedrückung und Hinterlist,
Und euch darauf stützet:
13. Darum soll euch dieser Frevel werden wie ein reissender Wasserfall,
Der da anschwellt gegen eine hohe Mauer,
Deren Zertrümmerung plötzlich, im Augenblick kommt.

machen. — חֲלָקוֹת sind die *glatten* Worte eines Libertiners, die hier den verschwiegenen Gegensatz bilden zu den strengen und scharfen Worten eines ernsten Sittenrichters und Sittenpredigers, wie sie die ächten Propheten waren. Aber nicht bloss gegen die Moral der Propheten lehnen sie sich auf, sondern auch gegen ihre Divination, und verlangen günstige Verheissungen für sich, welche Jes. von seinem Standpunkte als *Betrügereien* מַהֲתַלּוֹת, bezeichnet. Ja diese Leute wollen von Tugend und Frömmigkeit durchaus nichts wissen. דֶּרֶךְ und אֹרַח stehen hier in vorwiegend ethischem Sinne, während in der folgenden Verszeile das religiöse Moment besonders hervorgehoben wird.

V. 12. Solch frevelhafter Rede wird jetzt die angemessene Antwort ertheilt. Solch ein gottloser Sinn ist dem Verderben anheim gefallen. Unter dem דָּבָר הַזֶּה ist verstanden jene תּוֹרַת יְהוָה V. 9. und die חָזוּת הַכֹּל C. 29, 11. — מָאָסְכֶם ist der Inf. מָאוֹס, der hier wie ein *Nomen* betrachtet ist. Vrgl. Klagel. 3, 45. —

V. 13. Nach Angabe des Vergehens folgt jetzt die Strafe, als eine ganz natürliche Folge desselben dargestellt, indem die Sünde sich selbst gleichsam in Verderben verwandelt. Sehr malerisch wird hier die Sünde mit einem Cataract verglichen, dessen Wasser unten gegen eine Mauer anschwellend dieselbe immer mehr unterminirt, bis sie auf ein Mal

14. Und er zertrümmert sie, wie ein Töpfer-Geschirr zertrümmert wird,
Das man erbarmungslos zerschmettert,
So dass sich nach seiner Zerschmetterung nicht eine Scherbe findet,
Um (damit) Feuer vom Heerde zu holen
Und Wasser aus einem Brunnen zu schöpfen.
15. Denn also sprach der Herr Jehova, der Heilige Israels:
Durch Rückkehr und Ruhe würdet ihr gerettet,

stürzt und gänzlich zertrümmert wird. — לָכֵן fasst den im vorigen V. angegebenen Grund noch einmal kurz und nachdrucksvoll zusammen. — פֶּרֶץ *sc.* מַיִם (2 Sam. 5, 20.) ist ein reissendes Wasser, ein Berg- oder Waldstrom; in Verbindung nun mit נֹפֵל ist es ein Wasserfall, ein *καταῤῥάκτης*. Ob Jesaja hier an die *κατάδουπα* des Nil (Herod. 2, 17.) gedacht habe und dadurch zu diesem Bilde veranlasst sei, mag als Frage genügen. — נִבְעָה Part. Niph. von בָּעָה, das auch C. 64, 2. vom Wasser gebraucht ist.

V. 14. Der Sturz der Feinde Jehova's wird so völlig sein, dass von ihnen nichts Brauchbares mehr übrig bleibt. Zu שְׁבָרָהּ wird man jenen Wassersturz als Subject zu denken haben. — יוֹצְרִים ist zu נֵבֶל noch hinzugefügt, um dabei nicht an das Saiteninstrument zu denken, von dem C. 5, 12. die Rede war. Das *Suffix.* in בִּמְכִתָּתוֹ geht auf dieses נֵבֶל zurück.

V. 15. Jesaja macht noch einmal seine Gegner aufmerksam, was zu thun sei, wie aber bloss ihr böser Wille das Heilsame verschmähe. Vrgl. C. 28, 12. 7, 4. — שׁוּבָה *Rückkehr* zu Jehova, *Bekehrung* vrgl. C. 19, 22. 10, 21. 1, 27. *Hitzig* fasst es von der Beruhigung der Seele, ihren

Durch Stillesein und durch Vertrauen würdet
ihr stark sein,
Aber ihr habt nicht gewollt;
16. Und sprachet: Nein! sondern auf Rossen wollen
wir fliegen;
Darum werdet ihr fliehen,
Auf Rennern wollen wir reiten!
Darum werden rennen eure Verfolger.
17. Ein Tausend vor dem Dräuen Eines,
Vor dem Dräuen von Fünfen werdet ihr (alle)
fliehn,
Bis dass ihr übrig bleibt wie das Heereszeichen
auf des Berges Gipfel,
Und wie das Panier auf dem Hügel.

Affecten u. s. w. vrgl. Ps. 19, 8. — נַחַת hier und V. 15. ist herzuleiten von נוּחַ, wie שַׁחַת von שׁוּחַ. Vrgl. V. 32. — Der *Inf. abs.* הַשְׁקֵט, der hier wie ein *Nomen verbale* gebraucht ist, kann hier nur so wie C. 7, 4. verstanden werden, da hier ebenfalls ein feindlicher Anfall nahe bevorsteht, wie nicht nur gleich darauf V. 20., sondern auch schon das Orakel des vorigen Cap. zeigt.

V. 16. Statt eines friedlichen Verhaltens und ruhigen Abwartens sind sie einer unzeitigen Kriegslust ergeben, die ihnen schlecht bekommen wird. — סוּס das *Ross* ist hier wie C. 2, 7. das *Streitross.* S. z. C. 2, 7. — קַל *leicht, schnell* gehört eigentlich noch zu סוּס, wie V. 8. סֵפֶר zu לוּחַ, und ist auch nur wegen des zu bildenden Parallelismus von ihm getrennt.

V. 17. Bei der so grossen Furchtbarkeit des Assyrers, die er so eben durch die Zerstörung Samaria's bewiesen hat, werden die jetzt so kriegslustig Gesinnten sofort in die wildeste Flucht gejagt und gänzlich zersprengt. Aus תָּנֻסוּ ist in der ersten Verszeile יָנוּס zu ergänzen und zu אֶחָד

18. **Und darum harret Jehova, um euch gnädig zu sein,**
Und darum ist er erhaben, um sich eurer zu erbarmen,
Denn ein Gott des Rechtes ist Jehova;
Heil allen, die auf ihn harren.

noch מִכֶּם hinzuzufügen, so wie entsprechend jenem אֶחָד in der zweiten Verszeile zu תָּנֻסוּ ein Wort zu ergänzen ist, sei es nun רְבָבָה, wie *Lowth* und *Gesenius* will nach 3 Mos. 26, 8. 5 Mos. 32, 30, oder sei es כֹּל, wie *Glassius* und *Vitringa* wollen. Das Ganze dient nur zur Schilderung der Uebermacht und Furchtbarkeit des Feindes und ist als Schicksalsverheissung nur hypothetisch zu fassen, denn die Bekehrung oder Nichtbekehrung ist ja die Bedingung alles Wohls oder Wehes. Darum heisst es sogleich

V. 18. Jehova harre eben deshalb, weil ihr Schicksal so traurig sein *würde*, auf ihre Bekehrung und Sinnesänderung, um ihnen verzeihen zu *können*. — יָרוּם *sc.* מִכֶּם hat hier den Sinn des Sich-fern-haltens vrgl. Ps. 10, 8., denn nahet sich Jehova dem Sünder, so ist er für ihn ein verzehrend Feuer (5 Mos. 4, 24. 9, 3. Hebr. 12, 29. vrgl. Jes. 6, 5.) oder erscheint für ihn doch immer zum Gericht und zur Strafe vrgl. C. 3, 14. 18, 4. 5. 19, 1. 35, 4. — וְלָכֵן wird hier ebenso, wie לֹא-עַתָּה C. 29, 22., des Nachdrucks wegen wiederholt. Während indessen mit לָכֵן der besondere Grund angegeben wird, folgt mit כִּי der allgemeine, dass Jehova ein Gott sei, dem es nur liege an dem, was recht und gut sei, nicht aber an dem Verderben der Sünder und seiner Feinde. Ezech. 18, 23. 32. 33, 11. Tritt aber die nothwendige Bekehrung nicht ein, so *muss* Jehova als ein אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט nothwendig strafen, wie das bei Samaria der Fall war, auf dessen Zerstörung Jesaja hiermit wohl indirect hingewiesen hat.

19. Denn Volk in Zion, das zu Jerusalem bleiben wird,
Weinen, das sollst du nicht,
Gnädig wird er dir sein, wann deine Stimme rufet,
Sobald er sie vernimmt, erhöret er dich;
20. Und geben wird euch der Herr
Brod in der Bedrängniss und Wasser im Elend,

V. 19. Warum Jesaja den auf Jehova Vertrauenden Heil zugerufen hat, begründet er jetzt durch eine Hinweisung darauf, dass das Volk nicht wie die Einwohner Samariens den Verlust ihrer Heimath beweinen, sondern, wenn es sich hart geängstigt und bedrängt zu ihm wendet, Gnade erlangen werde. — יֵשֵׁב kann hier nur durch *wohnen bleiben* erklärt werden, da es sonst ein gar zu nichtssagender Beisatz wäre, wenn man mit *Gesen.* und *Hitz.* übersetzt: „Volk in Zion, das in (zu) Jerusalem wohnt." Durch die Bedeutung *wohnen bleiben* wird auch zugleich das *Nicht-weinen* erklärt, denn es kann dabei nur an das Weinen über die Deportation gemeint sein. In diesem Wohnenbleiben und Nichtweinen ist aber eine so sichtliche Beziehung auf das Schicksal Samariens enthalten, dass diese Worte hier nur durch diese Beziehung ihren vollen Sinn erhalten. Dieses geht noch deutlicher hervor aus dem folgenden

V. 20., wo offenbar von einer bevorstehenden Belagerung die Rede ist, bei welcher es den Belagerten nicht an den nöthigen Subsistenzmitteln fehlen werde, sie also auch nicht zur Uebergabe und zur Auswanderung genöthigt werden würden. Bei diesem Sinne muss eine Beziehung auf Samarien stattfinden, da es sich hatte ergeben müssen und seine Einwohner deportirt waren. Vergl. 1 Kön. 22, 27. Der *Stat. abs.* מַיִם steht hier, wie Ezech. 47, 4., für den

Und nicht werden sich weiter deine Lehrer verstecken,
Sondern deine Augen werden schauen deine Lehrer.

21. Und deine Ohren werden hören das Wort,
Indem man hinter dir sagt:
Diess ist der Weg, wandelt auf ihm,
Denn ihr weicht bald zur Rechten, bald zur Linken ab.

Stat. constr. מֵי. Brod und Wasser sind hier ebenso wie C. 3, 1. verbunden, und daher hätte *Hitzig* es nicht nöthig gehabt, dort den Nahrungsstoff des Wassers zu bestreiten. — כָּנַף, Arab. كَنَفَ *bedecken*, steht hier in der Bedeutung von *verbergen*. Mit diesem וְלֹא־יִכָּנֵף beginnt nun eigentlich der dritte oder messianische Theil dieser Weissagung; der erste V. 1—7. handelt ausschliesslich vom Bündnisse mit Aegypten, der eigentlichen Veranlassung und dem eigentlichen Gegenstande des ganzen Orakels, der zweite Theil V. 8—20. baut darauf seine weitern Stützen, Strafen, Drohungen, und der dritte V. 20—33. verheisst Glück und Heil sammt der Züchtigung des assyrischen Feindes. Als erstes Moment und gleichsam als Beginn der bessern Zeit wird angeführt, dass der Prophetenstand wieder bedeutend in Aufnahme kommen und zu entscheidendem Einfluss gelangen werde. Der Plural מוֹרֶיךָ neben dem Verbum יִכָּנֵף im Sing. darf im Hebr. nicht auffallen. Das Sehen in dem Part. רֹאוֹת und

V. 21. das Hören im *Aor. II.* תִּשְׁמַעְנָה steht in prägnantem Sinne und bezeichnet die grosse Aufmerksamkeit, welche man den Propheten schenken wird, indem man nicht nur ihren Lehren und Zurechtweisungen Gehör giebt d. h. sie befolgt, sondern auch auf ihre symbolische Handlungen und ihr ganzes Benehmen achtet. Vrgl. C. 20, 2—4. — תַּאֲמִינוּ steht für תֵּימִינוּ, ein *Hiph. denom.* von

22. So dass ihr verunreiniget den Ueberzug eurer silbernen Statuen,
Und die Bekleidung deines goldenen Gussbildes,
Du wirfst sie hin, wie einen Unflath;
Hinaus! sagst du zu ihm.
23. Und er wird geben Regen deiner Saat,
Womit du den Acker besäest,
Und Brodkorn, des Ackers Ertrag,
Das nahrhaft und fett ist;
Weiden wird dein Vieh
An jenem Tage auf weiter Flur.

יָמִין die *Rechte*, wie הֶאֱזִין *auribus percepit* von אֹזֶן das *Ohr*. Diese ganze Darstellung ist entlehnt vom Hirten, der *hinter* der Heerde (מֵאַחֲרֶיךָ) geht, um bemerken zu können, wenn ein Stück der Heerde vom rechten Wege abweicht, wie denn auch die Lehrer und Propheten geradezu רֹעִים *Hirten* genannt werden z. B. Pred. Sal. 12, 11. Für הָאֲמִין und הַשְׂמְאִיל heisst es sonst gewöhnlich סוּר יָמִין וּשְׂמֹאל *weichen zur Rechten und zur Linken* 5 Mos. 5, 32. 28, 14. Jos. 1, 7. —

V. 22. Die Folge einer solchen bereitwilligen Annahme der prophetischen Belehrung und Weisung wird die gänzliche Verhöhnung der Götzen und, was sich dann von selbst versteht, die alleinige Verehrung Jehova's sein. *Der Ueberzug und die Bekleidung der goldenen und silbernen Götzenbilder* ist hebräischer Ausdruck für den silbernen Ueberzug und die goldene Bekleidung der ausgehauenen und gegossenen Götzenbilder.

V. 23. 24. Die Folge wiederum des allgemein verschmähten Götzendienstes und der aufrichtigen Verehrung Jehova's ist die, dass dieser das materielle Wohlsein des Volkes so fördert, wie man es nur irgend wünschen kann.

24. Und die Rinder und die Esel, so den Acker
bauen, —
Gesalzenes Futter werden sie fressen,
Welches man worfelt mit Wanne und
Wurfschaufel.

Der Ackerbau und die Viehzucht erreichen den höchsten Flor. Dazu ist zunächst und vor allem hinlänglicher Regen, מָטָר, erforderlich, und zwar ebensowohl der *Frühregen* יוֹרֶה oder מוֹרֶה, der von der letzten Hälfte des Octobers bis in die erste des December bald nach der Aussaat fällt, als auch der *Spätregen*, מַלְקוֹשׁ, der im März und April vor der Erndte fällt. 5 Mos. 11, 14. Jer. 5, 24. Ausserdem segnet Jehova noch den Boden, so dass die Producte, von denen hier vorzugsweise das *Brodkorn* d. i. der Waizen genannt ist, sowohl viel Nahrungsstoff enthalten (דָּשֵׁן 5 Mos. 32, 14.) als auch sehr reichlich ausfallen (שָׁמֵן 1 Mos. 49, 20.). Das וְהָיָה steht gleichbedeutend mit אֲשֶׁר הָיָה und bezeichnet somit genauer das Korn, welches Jehova geben wird, denn לֶחֶם hängt allerdings noch von וְנָתַן ab. Die Viehzucht wird auch doppelt gesegnet sein, nemlich das Vieh im Freien hat reichliche Weide, und das in den Ställen erhält das herrlichste Futter, nemlich gesalzene und wohlgereinigte *farrago*. — Diese beiden Verse sind in so fern merkwürdig, als sie das jesajanische Bild der messianischen Zeit auf eine ganz unerwartete Weise vervollständigen, indem der Prophet es nicht für unangemessen gehalten hat, zu dem bisherigen sittlich religiösen und politischen Momente noch das landwirthschaftliche hinzuzufügen und auf diese Weise sogar von der Stallfütterung zu sprechen. Es wäre daher sehr zu wünschen gewesen, dass es *Hengstenberg*, welcher das politische Moment gänzlich zu tilgen versucht hat und so z. B. die Nationalkriege in C. 11, 14. allegorisch erklärt, gefallen hätte, auch diesem messianischen Abschnitte in seiner Christologie einige Aufmerksamkeit zu schenken, damit man sehen könn-

25. Und es wird geschehen:
Auf jedem hohen Berge und auf jedem erhabenen Hügel
Sind Bäche, Wasserströme,
Am Tage der grossen Niederlage,
Wann die Thürme fallen.

26. Und es wird sein das Licht des Mondes wie das Licht der Sonne,
Und das Licht der Sonne wird siebenfach sein,
(Wie das Licht von sieben Tagen,)
Wann Jehova den Schaden seines Volks verbindet,
Und die ihm geschlagene Wunde heilt.

te, wie er diese beiden Verse von *seinem* ekstatischen Standpunkte aus christologisch zu deuten vermag.

V. 25. Von den Ebenen steigt der Prophet zu den Höhen und lässt dort in der goldenen Zeit des Messias neue Quellen und Wasserströme entspringen, um auch so noch Palästina's künftige Herrlichkeit zu erhöhen. Vergl. Ezech. 47, 1—12. Für das sonstige בַּיּוֹם הַהוּא aber sagt er hier בְּיוֹם הֶרֶג רָב *am Tage der grossen Niederlage,* darunter die Vernichtung des assyrischen Heeres verstehend, welche jener glücklichen Periode vorangehen soll. Doch wird diese Niederlage vorzugsweise die hohen Anführer des assyrischen Heeres treffen, denn diese sind unter den *Thürmen,* מִגְדָּלִים, verstanden.

V. 26. Nachdem Jes. auf diese Weise Berg und Thal mit seiner poetischen Phantasie durcheilt, sie mit den üppigsten Saatfeldern, mit den schönsten Triften und Viehheerden, mit den zahlreichsten Quellen und Bächen geschmückt hat, schwingt er sich jetzt auf zu des Himmels erhabenen Räumen und steigert der Sonne und des Mondes

27. Siehe! der Name Jehova's kommt von ferne,
Es brennt sein Zorn und gewaltig ist die Rauchsäule;
Seine Lippen sind voll Grimm
Und seine Zunge wie fressend Feuer.
28. Sein Hauch ist wie ein ausgetretener Bach,
Der bis mitten an den Hals reicht;

Licht, dass Palästina's neue Herrlichkeit auch von einem neuen Licht beleuchtet werde. Die dritte Verszeile כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים *wie das Licht von sieben Tagen* erklären zwar nicht falsch, sind aber so nüchtern, überflüssig und störend, dass sie als eine unnütze Glosse betrachtet werden können, zumal da die LXX sie nicht haben. — Der Schluss dieses Verses entspricht vollkommen dem des vorigen, denn zu der Vernichtung der Assyrier musste noch die sittlichpolitische Regeneration des jüdischen Staates kommen, um die messianische Zeit zu verwirklichen. —

V. 27. Mit dem vorigen Verse war eigentlich der messianische Theil und damit das ganze Orakel vollkommen und in sich abgerundet zu Ende geführt. Die jetzt folgenden sieben Verse bilden daher eigentlich nur einen poetischen Nachtrag, in welchem die Vernichtung der Assyrier in Palästina, die schon V. 25. kurz angegeben war, dichterisch ausgemalt wird. Jehova nemlich erscheint in einer erhabenen Theophanie, um in eigner Person die auswärtigen Feinde zu vernichten. — שֵׁם־יְהוָה, *der Name Jehovas*, ist seine sich offenbarende Wesenheit, seine sich kundgebende Kraft, Hoheit und Majestät. כֹּבֶד *Schwere, Gewalt, Heftigkeit* steht hier als *Nom. abst.* für das *Adiect.*

V. 28. Die Beschreibung der Theophanie Jehova's wird fortgesetzt und zugleich ihr Zweck angegeben. — רוּחַ ist hier der ausströmende Athem vrgl. רוּחַ שְׂפָתָיו C. 11, 4. — לַהֲנָפָה ist eine chaldäische Infinitivform mit dem לְ, wel-

Zu schwingen die Nationen in der Schwinge der Vernichtung,
Und (anzulegen) einen Zaum des Irrsals an die Backen der Nationen.
29. Singen werdet ihr, wie in der Nacht der Festfeier,
Und euer Herz wird froh sein, wie dessen, der hinwallt unter Flötenton,
Zu kommen zum Berge Jehova's, zum Felsen Israels.
30. Und hören lässt Jehova seine majestätische Stimme,

ches die Absicht ausdrückt. Aus demselben ist ein passendes Verbum zu רֶסֶן herauszunehmen, indem die Construction ein Zeugma ist. *Der Zaum des Irrsals* ist der, mit welchem die Völker in die Irre und dadurch ins Verderben geführt werden. Unter den גּוֹיִם und עַמִּים sind die verschiedenen Völkerschaften, die Meder, Perser u. s. w. im assyrischen Heere gemeint.

V. 29. Da diese Erscheinung Jehova's zur Vernichtung des assyrischen Heeres ganz gleich ist der Erscheinung desselben in Aegypten zur Vernichtung jeglicher Erstgeburt (2 Mos. 12, 12. 23. 29.), so lässt Jes. seine Landsleute hier ebenso Lieder und Hymnen singen, wie es geschah in der Nacht des Passahfestes, das zur Erinnerung an jene Grossthat Jehovas gefeiert wurde. 2 Mos. 12, 26. 27. 13, 8. 9. 14. Dieses Passahfest war das einzige, welches zur Nachtzeit gefeiert wurde (vergl. 2 Mos. 12, 42.), und bei dem man bestimmte Lobgesänge sang. Vrgl. Matth. 27, 30. — כַּהוֹלֵךְ steht elliptisch für כְּשִׂמְחַת הַהֹלֵךְ. Die Erwähnung der Flöte zeigt, dass man unter musikalischer Begleitung zu den drei hohen Festen nach Jerusalem pilgerte. Vergl. Esr. 2, 65. Neh. 7, 67. —

Und lässt sehen seinen gesenkten Arm,
In Zornes-Grimm und in fressenden Feuers Flamme,
Mit Fluth, mit Wetter und Hagelstein.
31. Denn vor der Stimme Jehova's soll Assur verzagen,
Das mit dem Stocke schlug.
32. Und es wird geschehn jedes Einherfahren des verhängten Steckens,
Welchen Jehova auf ihn senkt,
Unter Paukenschlag und Zitherklang,
In getümmelvollen Kämpfen kämpft er wider ihn.

V. 30. 31. Donner, Blitz und Hagel wird von Jehova, der in furchtbarem Gewitter erscheint, ausgehen und die Feinde theils in Angst und Sckrecken setzen, theils verderben. — אֶבֶן בָּרָד, *Hagelstein*, für den grössern Hagel, der in grossen Eisstücken herabfällt. Jes. scheint, nach diesem Ausdruck zu urtheilen, nicht jenen ägyptischen Hagel zur Zeit Mosis (2 Mos. 11, 25.), sondern jenen palästinensischen zur Zeit Josua's (Jos. 10, 11.) vor Augen gehabt zu haben, was um so passender ist anzunehmen, als die Assyrier gerade in Palästina und zwar bei Jerusalem vernichtet werden sollten (vergl. C. 10, 32. 33.), und auch jener Sieg Josua's über die fünf Amoriterkönige nicht weit davon erfochten wurde. Dass dieses so sein *wird*, schliesst Jes. aus dem, was sein *soll*.

V. 32. Ebenso oder ähnlich, wie am Tage Midians (C. 9, 3.) Gideon mit drei hundert Mann unter Posaunenschall die Midianiter schlug (Richt. 7, 18—25.), werden die Assyrier unter musikalischer Begleitung von Seiten der Hebräer ihre grosse Niederlage erleiden. מַעֲבַר vrgl. עָבַר C. 28, 15. 18. 19. — מוּסָדָה *Beschluss*, *Verhängniss* vgl. יָסַד Hab. 1, 12. — בְּמִלְחֲמוֹת תְּנוּפָה eig. *in bellis agita-*

33. Denn zugerichtet ist von gestern her ein Tophet,
Auch für den König ist es bereit, tief und breit;
Sein Holzstoss ist Feuer und Holz in Menge,
Der Odem Jehova's, gleichsam ein Schwefelbach, zündet ihn an.

tionis. Das נִלְחַם heisst hier wohl so viel, als וַיָּשֶׂם יְהוָה אֶת־חֶרֶב אִישׁ בְּרֵעֵהוּ וּבְכָל־הַמַּחֲנֶה Richt. 7, 22. vergl. Jes. 31, 8.

V. 33. Dass solches alles eintreffen werde, ist ganz gewiss, da der Untergang des assyrischen Heeres schon längst vorbereitet und angeordnet ist. Vergl. C. 10, 12. 16 — 19. 26. 33. 34. — מֵאֶתְמוֹל *von gestern* d. h. schon längst vgl. 2 Mos. 4, 10. 2 Sam. 3, 17. — תָּפְתֶּה oder bloss תֹּפֶת war ein Ort im Thale des Sohnes Hinnom auf der Südseite von Jerusalem, wo dem Moloch Kinder geopfert wurden, was zur Zeit des Ahas und des Manasse selbst von diesen Königen geschah (2 Kön. 16, 3. 21, 6.), während andere Könige wie *Josia* (642—611 v. Chr.) diese Gräuel abschafften (2 Kön. 23, 10.); doch scheint dieser Molochsdienst nach ihm wieder statt gefunden zu haben (Jer. 7, 31. 32.). Es bedeutet daher *Tophet* so viel als *Brandstätte* (vrgl. Jer. 19, 12.), doch wird seine Etymologie und eigentliche Wortbedeutung verschieden angegeben. *Jahn* (Arch. III. S. 502.) meint, es sei jener Ort im Thale Hinnon (גֵּי הִנֹּם, *γέεννα*) oder Ben Hinnom vermuthlich von den Aduffen, תֻּפּוֹת, mit welchen eine rauschende Musik gemacht wurde, damit das Geschrei und Geheul des unglücklichen Kindes nicht gehört wurde, so benannt worden. *Gesenius* erklärt es nach *Lorsbach* aus dem Persischen durch *anzünden*. *Hitzig* erklärt es nach *Umbreit* durch *Gegenstand des Abscheus* nach dem Arab. تفّ, doch das letzte ת in תֹּפֶת scheint zum Stamm zu gehören, und da

jener Ort nach dem Exil ein Gegenstand des Abscheus wurde, so ist dadurch die Appellativbedeutung in Hiob 17, 6. vielleicht hinlänglich klar. Hier wenigstens ist die Bedeutung *Brandstätte* ganz unzweifelhaft, und zwar scheint dieselbe, wie schon *Hitzig* bemerkt, als eine Grube gedacht zu sein, da sie als *tief* (הֶעֱמִיק) bezeichnet wird. Unter dem מֶלֶךְ ist natürlich der assyrische König verstanden, welcher zur Zeit dieses Orakels noch *Salmanassar* war, von dessen Ende wir weiter nichts wissen; doch muss er nicht lange nach 722 v. Chr. vom Schauplatze abgetreten und *Sargon* auf ihn gefolgt sein.

Vierte Weissagung.

Cap. 20.

Aegypten und Aethiopien wird von den Assyrern erobert werden.

(c. 720 v. Chr.)

Diese Weissagung unterscheidet sich dadurch von den frühern, dass Jesaja hier nicht bloss in Worten weissagt, sondern auch durch eine symbolische Handlung das Geweissagte veranschaulicht und bekräftigt. Zugleich erhalten wir hier ein so bestimmtes historisches Factum als Haltpunkt für die Zeit der schriftlichen Abfassung dieses Orakels, die nur kurze Zeit nach der Verrichtung der symbolischen Handlung erfolgt sein kann, dass dadurch die chronologische Folge der Weissagungen Jesaja's ein neues Licht und eine noch grössere Bestimmtheit erhält. Denn wir waren mit dem vorigen vierzehnten Orakel bis in die nächste Zeit nach der Zerstörung Samariens gelangt, konnten aber nicht

zu dem unmittelbar folgenden Cap. 31. übergehen, da es der Weissagung in Cap. 30. so nahe steht, wie Cap. 22, 1 — 14. und Cap. 29, 1 — 24., dass wir aus demselben Grunde, der uns diese beiden gleichartigen Orakel zu trennen nöthigte, nach Cap. 30. inne halten und einen grössern Zeitraum, nach dem ein zweites Orakel dieser Art wieder nöthig wurde, statuiren mussten. Nun kann aber König *Sargon* nur zwischen 721 oder 722 v. Chr., wo *Salmanassar* Samarien zerstörte, und zwischen 714 v. Chr., wo schon *Sanherib* gegen Juda vordringt, regiert haben, so dass man ihn vielleicht geradezu 720 — 710 v. Chr. ansetzen kann. Daher muss diese Weissagung nothwendig zwischen C. 30. und 31. fallen und zwischen beide Cap. chronologisch eingereiht werden. Ihre jetzige Stelle in der Orakelsammlung verdankt diese Weissagung wohl nur ihrem Inhalte, da derselbe sich fast ebenso zu dem Orakel über Aegypten und Aethiopien in C. 18. und 19., wie der Epilog des Orakel gegen Moab zu jenem Orakel in C. 15. u. 16. selber verhält. Auch hat jener Epilog und diese Weissagung das gemein, dass sie beide die Zeitbestimmung von drei Jahren in der Art enthalten, wie es der Annahme einer Gleichzeitigkeit Beider vollkommen entspricht. Indessen trotz dieser Verwandtschaft mit C. 18. 19. und dieser Gleichzeitigkeit mit C. 16, 13. 14. muss dieses Cap. doch als eine ganz selbstständige Weissagung betrachtet werden, da sie es wirklich ist, und darf durchaus nicht als ein unmittelbar nach C. 18. und 19. verfasster Anhang zu diesen beiden Capp. angesehen werden, obgleich es bei der localen Zusammenrückung der beiden Orakel gegen Aegypten und Aethiopien auch hier hätte heissen können זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מִצְרַיִם וְאֶל־כּוּשׁ מֵאָז וְעַתָּה דִּבֶּר יְהוָה לֵאמֹר (vrgl. C. 16, 13. 14.), bei welchen Uebergangsworten indessen der historische Eingang C. 20, 1. 2. fehlen müsste. Ferner aber darf bei der völligen Selbstständigkeit dieser Weissagung dieselbe auch nicht in eine solche Beziehung zu C. 30. und 31. gebracht werden, als wenn der Prophet den Aegyptern und Aethiopiern hier nur darum eine Niederlage durch die mächtigen Assyrier verkündigen lässt, um das Vertrauen der Judäer

auf Aegypten zu vernichten. Gegen diese Ansicht zeugt schon das unmittelbar folgende Cap. 31., welches sich an diese Weissagung unmittelbar anschliesst und von diesem Gegenstande noch besonders handelt.

Was nun das Zeit- und Sachverhältniss dieser Weissagung zu dem Orakel in C. 18. und 19. betrifft, so bemerkt *Hitzig* vollkommen richtig, dass damit zugleich die ungefähre Zeitbestimmung für die zwei vorangehenden Capitel gegeben sei. Durch diese ungefähre Zeitbestimmung von diesem Capitel aus wird aber zugleich die obige Angabe der Abfassungszeit von C. 18. und 19. vollkommen bestätigt. Denn da der Feldzug Tartan's gegen Asdod (V. 1.) gewiss in die erste Zeit des Sargon fällt und dieser nur kurz nach Samariens Fall auf Salmanassar gefolgt sein kann, zwischen dieser Weissagung aber und der in C. 18. 19. ein längerer Zwischenraum liegen muss, so kann auch jene erste Weissagung gegen Aegypten und Aethiopien nur in der allerersten Zeit Salmanassar's und Hiskias verfasst worden sein, wie sich das schon oben ergab. Weniger richtig dagegen giebt *Hitzig* das Sachverhältniss beider Orakel zu einander an, wenn er anführt, dass in den beiden vorhergehenden Capp. Cusch und Aegypten jedes für sich besprochen wird, wogegen hier beide zusammengefasst werden. Denn dass in Cap. 18. nicht Aethiopien für sich besprochen wird, zeigt schon der Anfang desselben, in welchem sogleich Aegypten angeredet ist und seine schnellen Boten aufgefordert werden, zu den Aethiopiern zu eilen, um sie von dem Anrücken eines assyrischen Heeres in Kenntniss zu setzen und sie zugleich zu Hülfe zu rufen. Ferner die Parallelisirung der Fürsten von Tanis und der Fürsten von Memphis C. 19, 13. erhält nur dann einen vollen Sinn, wenn man unter den ersteren die ägyptischen, unter den letztern die äthiopischen Fürsten versteht. Demnach können wir nur sagen, dass Cap. 18. *vorzugsweise* von den Aethiopiern, Cap. 19. *vorzugsweise* von den Aegyptern handelt, wenn man sich an den Buchstaben hält, dass aber, wenn man tiefer blickt, beide zum grossen Theil nur als *ein* Ganzes betrachtet werden. Was daher

z. B. C. 18, 7. von den Aethiopiern gesagt wird, gilt zugleich von den Aegyptern, wie C. 19, 21. noch besonders zeigt, und was C. 19, 23—25. von den Aegyptern gesagt wird, gilt sicherlich auch zugleich von den Aethiopiern. Ueberhaupt aber ist Cap. 19. im Ganzen nur eine genauere Ausführung von Cap. 18., und beide Capp. dürfen nur als die zwei unzertrennlichen Theile *eines* Orakels betrachtet werden, wie das auch bei C. 15. 16. der Fall ist. Hiemit fällt zugleich die scheinbare Inconcinnität weg, welche *Hitzig* darin findet, dass Jesaja hier beiden Völkern dasselbe Schicksal verkündigt und allerdings auch C. 19, 1—15. den Aegyptern Verderben weissagt, dagegen C. 18. den Cuschiten Sieg verkündigt. Von dieser Siegverkündigung ist in C. 18. nichts zu finden, vielmehr wird man bei der C. 18, 5. 6. bildlich angedeuteten Niederlage auch die Aethiopier sich betheiligt denken müssen, zumal da, nach der sonstigen Denkweise Jesaja's zu schliessen, nur in Folge einer solchen Niederlage die Huldigung der Aethiopier, von der V. 7. die Rede ist, gedacht werden kann. Beide Weissagungen stimmen also in dieser Beziehung vollkommen überein und weichen nur in der Form ab, indem die erste poetisch breit und sehr unbestimmt gehalten ist, diese dagegen kurz und bestimmt angiebt, was nächstens zu erwarten steht, so dass man daraus recht deutlich erkennt, wie Jesaja in C. 18. 19. rein von der Idee und seiner Phantasie aus und auf das empirisch noch ganz Ungewisse hin vaticinirt, hier dagegen auf eine bestimmte historische Grundlage fusst und etwas schon ziemlich Gewisses verkündigt. Letzteres müssen wir annehmen, da dieser Weissagung ihre Erfüllung wie auf dem Fusse gefolgt zu sein scheint; denn die Eroberung von Theben oder נֹא אָמוֹן (Nah. 3, 8—10.), worauf C. 36, 6. mit dem *geknickten* Rohrstab und C. 37, 25. mit dem Austrocknen der Ströme Aegyptens ohne Zweifel angespielt wird, kann nur in den Jahren 720—716 v. Chr. erfolgt, diese Weissagung aber etwa um 720 v. Chr. von Jesaja ausgegangen, wenn auch etwas später niedergeschrieben sein. Dieses Letztere scheint hier wie C. 7. nicht Jesaja selber gethan zu haben, da hier V. 2. wie dort V. 3.

von ihm in der dritten Person geredet wird; daher mag hier wie dort die schriftliche Abfassung dieses Orakels von einem Prophetenschüler oder Amanuensis Jesaja's besorgt worden sein, welche Annahme auch *Gesenius* hier passend findet.

Or. XV. Cap. 20, 1—6.

1. In dem Jahre, wo Tartan nach Asdod kam, gesandt von Sargon, König von Assyrien, und Asdod

V. 1. Die Zeitbestimmung בִּשְׁנַת בֹּא תַרְתָּן אַשְׁדּוֹדָה ist hier so zu verstehen, dass Jesaja noch vor, nicht erst nach dem Anrücken Tartan's gegen Asdod in dem V. 2 angegebenen *habitus* auftrat und dessen Deutung angab, da die ganz analoge Zeitbestimmung in C. 6, 1. erwiesener Maassen so verstanden werden *muss*, und da „nach V. 6. den Philistäern eben der Erfolg ihrer Gegenwehr geweissagt werden soll: was der Prophet wohl nicht erst nach dem Fall der starken Feste that, wo es Jedermann thun konnte." — תַּרְתָּן bedeutet nach dem Persischen *vertex corporis h. e. eminens* hohe Person (*v. Bohl. symbol. ad interpr. s. cod. ex ling. Persica* S. 21.) und war eigentlich wohl ein Amtsname, etwa der des Oberfeldherrn, wurde aber für die Hebräer zum Eigennamen. Daher ist der hier und 2 Kön. 18, 17. genannte Feldherr dieses Namens vielleicht nicht eine und dieselbe Person, und der aus diesem doppelten Vorkommen desselben Feldherrn-Namens zur Zeit Sargons und Sanheribs gezogene Schluss, dass Sargon unmittelbar vor Sanherib nach Salmanassar regiert haben müsse, nicht ganz sicher, wenn auch die Sache selbst ganz richtig ist, wie schon *Hitzig* bemerkt hat. — אַשְׁדּוֹד, mit dem הָ‍ *locale nach Asdod*, erscheint in diesem Orakel gegen Aegypten

belagerte und es einnahm; 2. Zu jener Zeit redete Jehova durch Jesaja, Sohn des Amoz, indem er sagte:

und Aethiopien wie eine Hauptvormauer Aegyptens und als ein integrirender Theil desselben, wodurch die gegebene Erklärung von C. 19, 18., dass unter den fünf Städten Aegyptens die fünf philistäischen Hauptstädte und unter der Stadt der Zerstörung Asdod gemeint sei, noch mehr unterstützt wird. — בִּשְׁלֹחַ אֹתוֹ סַרְגוֹן *indem ihn Sargon schickte.* Aus diesem *Schicken* ergiebt sich die sichere Voraussetzung, dass *Sargon* selber noch einstweilen zu Hause geblieben sei, nach der Eroberung von Asdod aber selber in Aegypten eingebrochen sein mag, was *Eichhorn* (hebr. Proph. I. S. 269.) ganz unpassend schon während der Belagerung von Asdod geschehen lässt. Der Name סַרְגוֹן wird von *Gesen.* und *Hitz.* nach dem Neu-Persischen durch *Fürst der Sonne*, von *Bohlen* in dem bezeichneten Schriftchen S. 22 durch *colore aureo* erklärt. Jedenfalls muss darunter nach der folgenden Bestimmung מֶלֶךְ אַשּׁוּר ein *besonderer* König von Assyrien verstanden werden, der durchaus nicht für eine Person mit Salmanassar, oder mit Sanherib gehalten werden darf, wie das von einigen Erklärern geschehen ist. Aus der letzten Angabe dieses V., dass Asdod auch eingenommen worden sei, was noch in demselben Jahre geschehen sein mag, geht hervor, dass dieses Capitel erst *nach* dieser Einnahme von Asdod aufgezeichnet worden ist. Vrgl. C. 7, 1. Zerstört wurde Asdod noch nicht, vielmehr scheinen die Assyrer es nach seiner Einnahme sehr befestigt und mit einer Besatzung versehen zu haben, da es später *Psammetich*, wie *Herodot* (2, 157.) berichtet, 29 Jahre belagerte, um es wieder für Aegypten zu gewinnen. Wenn daher auch noch nicht die Weissagung in Cap. 19, 18. durch diesen Feldzug Tartan's als erfüllt betrachtet werden mag, so muss dieses doch bei der Weissagung C. 14, 28—32. theilweise geschehen sein, daher auch selbst *Hitzig* eine solche theilweise Erfüllung hier anerkennt.

gehe hin und löse das enge Gewand von deinen Hüften und ziehe deine Schuhe von deinen Füssen. Und er

V. 2. Für בָּעֵת הַהִיא sagt Jesaja sonst immer בַּיּוֹם הַהוּא, so dass man daran ein neues Zeichen hat, derselbe könne dieses Cap. schwerlich selber niedergeschrieben haben. — בְּיַד ist wie *per* ein stehender Ausdruck zur Bezeichnung einer Vermittelung durch Personen. Da nun dieses בְּיַד־יְשַׁ' zu den unmittelbar folgenden Worten, in denen Jesaja von Jehova angeredet wird, eben so wenig wie die zweite Ueberschrift des Orakels von Obadja zu dem unmittelbar folgenden Anfange desselben passt, so liegt auch hier die Vermuthung nahe, dass diese Worte hier und die folgenden „Gehe u. s. w." nicht unmittelbar nach einander niedergeschrieben sein können, und daher dürften die Worte בְּיַד־יְשַׁעְיָהוּ בֶן־אָמוֹץ erst später eingeschaltet sein, indem Jemand die Namenbestimmung in V. 3. unnöthig und ungeschickt schon hieher versetzte. Die Uebersetzung der LXX durch πρὸς Ἠσαΐαν ist falsch, da בְּיַד nie πρὸς bedeutet, noch auch je bedeuten kann. — Ueber שַׂק s. z. C. 3, 24. Es ist hier das enge Prophetenkleid Jesaja's von schwarzen Ziegenhaaren gemeint, das er sonst immer zu tragen pflegte, indem „die Propheten den Ernst und die Strenge ihres Berufes durch ihre Kleidung auszudrücken suchten." *Credner* Joel S. 144. Vrgl. Matth. 3, 4. Da nun von dem *Anlegen* des שַׂק das Verbum חָגַר *cingit* gebraucht wird, so kann das entgegengesetzte Verb. פִּתַּח *solvit* nur das *Ablegen* desselben bedeuten. Dieses geht auch hervor aus der folgenden Präp. מֵעַל, denn das מִן bezeichnet hier wie sonst die *Entfernung* und steht mit Bezug auf das Ablegen, das עַל dagegen bezieht sich auf das vorangegangene Anlegen und das bisherige Tragen. In ganz gleicher Weise steht auch dieselbe zusammengesetzte Präp. gleich darauf von dem *Ablegen* der Schuhe. Daher kann es wohl nicht richtig sein, wenn *Hitzig* annimmt, dass Jesaja den שַׂק, welcher über den Hüften selbst Gurt war, nur *lösen* sollte. Da es nun ganz unangemessen erscheint, das folgende עָרוֹם *nackt* im

that also, ging entkleidet und baarfuss. 3. Und es sprach Jehova: Gleichwie mein Knecht Jesaja entkleidet und baarfuss geht, drei Jahre hindurch ein Zeichen und Wunder über Aegypten und Aethiopien: 4. also führt weg der König von Assyrien die Gefangenen Aegyptens und die Auswandernden Aethiopiens, Jünglinge und Greise, entkleidet und baarfuss und mit entblösstem Gesäss, eine Schmach für Aegypten,

strengen Sinne zu verstehen, wenn man an ein wirkliches Auftreten des Propheten in diesem *habitus* denkt, so müssen wir entweder die symbolische Handlung als eine blosse allegorische Dichtung ansehen, wie die in Hos. 1, 2—9. Sach. 11, 7—11. Jer. 25, 15—28. oder annehmen, dass Jes. unter diesem שַׂק noch eine כְּתֹנֶת getragen habe, denn auf ganz blossem Leibe hatten wohl nur die Trauernden den שַׂק, und der Begriff des Engen ist sehr relativ. Die erste Auffassung scheint vorgezogen werden zu müssen, da עָרוֹם wegen des folgenden חֲשׂוּפַי שֵׁת hier wirklich *nackt* im eigentlichen Sinne bedeuten dürfte. —

V. 3. Die Deutung der erzählten symbolischen Handlung wird hier unmittelbar von Jehova selber gegeben und gar nicht gesagt, durch wen er sie mitgetheilt habe. Die Dauer der Bedeutung dieser symbolischen Handlung oder der Zeitraum, in welchem das, was sie zu bedeuten hat, erfüllt werden soll, wird durch שָׁלֹשׁ שָׁנִים *drei Jahre* angegeben. Diese drei Jahre gehen die symbolische Handlung selber gar nichts an, mag dieselbe nun blosse Dichtung sein, oder von Jes., wie *Hitzig* annimmt, wirklich vorgenommen worden sein. Ueber אוֹת וּמוֹפֵת s. z. C. 8, 18. —

V. 4. Nachdem die Beziehung der symbolischen Handlung und die Dauer ihrer Gültigkeit angegeben worden, folgt jetzt ihre eigentliche Bedeutung. Des Nachdrucks wegen ist noch כֵּן, *ganz ebenso*, besonders gesetzt. Die Worte אֶת־שְׁבִי מִצְרַיִם וְאֶת־גָּלוּת כּוּשׁ bilden hier ebenso einen ab-

5. so dass sie erbeben und sich schämen Aethiopiens, worauf sie hoffen, und Aegyptens, womit sie sich brü-

wechselnd elliptischen Parallelismus, wie die נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה in Capitel 11, 12. Es ist also שְׁבִי und גָּלוּת, so wie מִצְרַיִם und כּוּשׁ dem Gedanken nach ganz enge zu verbinden, so dass darunter verstanden sind: die auswandernden d. i. deportirten Gefangenen Aegyptens und Aethiopiens. Aus diesem Parallelismus allein schon kann man abnehmen, dass die Worte וְאֶת־גָּלוּת כּוּשׁ ursprünglich nicht gefehlt haben können, was *Hitzig* zwar angiebt, aber durch nichts darthut. Zwar übersetzen die LXX. die beiden Worte אֶת־גָּלוּת nicht, aber ein solcher Nachlässigkeitsfehler ist bei ihnen nichts Seltenes. Da sie übrigens wenigstens *καὶ Αἰθιόπων* haben, so müssten sie wenigstens וְכוּשׁ gelesen haben. Das Fehlen der עֶרְוַת כּוּשׁ am Schlusse des Verses kann also nicht durch das unerwiesene ursprüngliche Fehlen jener drei Worte erklärt werden, sondern findet darin seine einfache Rechtfertigung, dass nach der bisherigen Verbindung von Aegypten und Aethiopien bei Angabe der Schmach des erstern sich die des letztern ganz von selbst verstand und daher nicht noch ausdrücklich genannt werden durfte. — חֲשׂוּפַי erklärt *Ewald* (Kr. Gr. S. 299.) durch „*meine Entblössten*," doch stimmt ihm hierin selbst *Hitzig* nicht bei, sondern ihm scheint das ַי eine archaistische Endung des *Stat. constr.* zu sein, während *Gesen.* es als eine alte Pluralendung für ִים ansieht. Da indessen einige *Codd.* wirklich ֵי lesen, so dürfte das Patach nur durch einen Irrthum aus dem Tsere entstanden sein. —

V. 5. Die Folge dieses Schicksals von Aegypten und Aethiopien für die, welche auf diese beiden Reiche hofften und sich ihres Beistandes gegen die Assyrier rühmten, wird Schrecken und Schaam sein. Dieses können nun unmöglich die Philister sein, da ihr Schicksal schon lange *vor* dem jener beiden Länder entschieden war und sie also nicht

sten. **6.** Und sagen werden die Bewohner dieser Küste an jenem Tage: Siehe, so ergeht es denen, auf

nöthig hatten, erst *nach* demselben sich zu schämen und zu erschrecken. Demnach ist das Subject zu חַתּוּ וָבֹשׁוּ jene antitheokratische Parthei zu Jerusalem, welche sich von dem Propheten nicht wollte gängeln lassen (C. 28, 9. 10.) und ihr Heil von einem Bündnisse mit Aegypten und Aethiopien erwartete (C. 30, 4.). Die Wortstellung in מִכּוּשׁ מַבָּטָם וּמִן־מִצְרַיִם תִּפְאַרְתָּם ist wieder ein Parallelismus, welcher zur Gewinnung des rechten Gedankens wie im vorigen Verse aufgehoben werden muss, indem ohne diese Redefigur gesagt sein müsste: und werden sich schämen Aethiopiens und Aegyptens, auf die sie hofften und deren sie sich rühmten. Es ist daher aus demselben Grunde auch die Vermuthung *Hitzig's* ungegründet, dass in diesem Verse ursprünglich nur מַבָּט, nicht auch תִּפְאָרָה gestanden haben dürfte, weil es in V. 6. fehlt, denn es gilt hier dasselbe, was schon im vorigen V. gesagt ist, und überhaupt ist ein so knechtisches Wiederholen derselben Worte nicht eben eine sonstige Eigenthümlichkeit der prophetischen Schreibweise, die so unendlich oft mit den Worten kargt und darum so viel zu ergänzen giebt. Dass תִּפְאָרָה „ein harter von der Verlegenheit dictirter Ausdruck," sei, ist so weit entfernt, dass die Härte und die Unbeholfenheit gerade erst beim Fehlen dieses Ausdrucks hier eintreten würde. — מַבָּט *das Hoffen*, *die Hoffnung* und תִּפְאֶרֶת *das Rühmen*, *der Ruhm* für die Gegenstände, Objecte von Beidem. —

V. 6. Auf den Schrecken und die Schaam jener Hoffenden und sich Rühmenden folgt ihre Besorgniss darüber, dass auch sie einem solchen Schicksal nicht entgehen werden, in welcher Besorgniss zugleich der Sinn liegt, dass sie durch dieselbe unbewusst sich selber als solche bezeichneten, die ein solches Schicksal hinlänglich verdient hätten. — Wer unter dem יֹשֵׁב הָאִי הַזֶּה verstanden sei, wird ganz unzweifelhaft, wenn man auf den verborgenen Gegensatz

die wir hofften, wohin wir flohen nach Hülfe, um uns zu retten vor dem Könige von Assyrien. Und *wie* werden *wir* entrinnen?

achtet, in welchem die Einwohner *dieser Küste* zu den Einwohnern einer *andern Küste* stehen. Letztere sind aber offenbar die Aegypter und Aethiopier, und daher würden wir hier unter dem אִי ganz Syrien verstehen können, wenn nicht Damascus und das Zehnstämmereich schon dasselbe Schicksal gehabt hätten. An Philistäa kann auch nicht gedacht sein, denn das musste als die Vormauer Aegyptens zuerst fallen, was auch nach V. 1. geschehen ist. Demnach muss bei den Einwohnern dieses Küstenlandes, wenn auch nicht vielleicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise an die Einwohner Judäa's gedacht sein, zumal da die Phönizier wohl schwerlich auf Aegypten ihre Hoffnung gebaut hatten, dieses aber bei den Judäern in sehr hohem Grade der Fall war, wie das aus C. 30. und 31. zur Genüge hervorgeht. — לְעֶזְרָה, *wegen Hülfe,* welche ihnen nemlich die Aegypter und Aethiopier gegen die Assyrier leisten sollten. — Die ängstliche Besorgniss und Verzagtheit, die sich in den drei letzten Worten ausspricht, bildet einen sehr guten Contrast zu der übermüthigen Zuversicht und Sicherheit in C. 28, 15. —

Fünfte Weissagung.

Cap. 31, 1 — 32, 8.

Neue Strafrede ob des Bündnisses mit Aegypten, beschlossen von messianischen Hoffnungen.

(c. 719 v. Chr.)

Diese Weissagung schliesst sich an die vorhergehende sehr enge an und bildet gewisser Maassen erst mit derselben *ein* Ganzes, da der messianische Schluss und der strafende Theil erst in dieser Weissagung enthalten ist. Gleichwohl scheinen C. 20. und 31. ein wenig auseinander gehalten werden zu müssen, da das erste über ein Paar auswärtige Reiche handelt, das zweite aber an bestimmte Personen zu Jerusalem gerichtet ist, und da überdiess auch diese Weissagung erst da verfasst worden zu sein scheint, als selbst jene Vorherverkündigung des traurigen Schicksals von Aegypten und Aethiopien auf diejenigen nichts wirkte, welche nun einmal alles daran setzten, um Assyrien durch Aegypten zu bekämpfen und durch die Streitkräfte dieses die drohende Uebermacht jenes zu brechen. Daher ist diese Weissagung nur eine kurze Erneuerung und zugleich eine theilweise Ergänzung der Weissagung in C. 30. Denn einander analoge Zeitverhältnisse mit ihren analogen Bestrebungen haben auch immer die Propheten zu einander analogen Orakeln veranlasst, damit dieselben Vergehungen immer von Neuem gestraft und die Verheissungen einer schönern Zeit immer von Neuem wiederholt würden, da ein solches unermüdliches Strafen und Zurechtweisen, Drohen und Verheissen die Natur eines wahrhaften Propheten nothwendig mit sich brachte. —

Or. XVI. Cap. 31, 1 — 32, 8.

1. Wehe denen, die hinabziehen nach Aegypten um Hülfe,
Und sich auf Rosse verlassen,
Und auf Wagen vertrauen, weil ihrer viel,
Und auf Reiter, weil sie (an Zahl) sehr stark sind,
Aber nicht schauen auf den Heiligen Israels
Und Jehova nicht befragen.
2. Aber auch er ist weise und bringt Unglück herbei
Und nimmt seine Worte nicht zurück,

V. 1. Jes. beginnt seine neue Rüge des Bündnisses mit Aegypten so wie C. 30., und stellt es gleich von vorne herein als Verderben bringend für die dar, welche es geschlossen haben. Die סוּסִים sind hier *Streitrosse*, und רֶכֶב bedeutet hier wie die מַרְכָּבוֹת in C. 2, 8. *Streitwagen*. An beiden war Aegypten sehr reich und wurde dieserhalb mit Bezug auf die Stellung der Reiterei C. 18, 1. ein Land mit schwirrenden Heeres-Flügeln genannt. Die Participialconstruction (הַיּוֹרְדִים) geht hier wie C. 5, 11. in die des *Aor.* II. (יִשָּׁעֵנוּ und יִבְטְחוּ) über, für welchen darauf der *Aor.* I. (שָׁעוּ und דָרָשׁוּ) gesetzt ist. Wie die Worte וְלֹא שָׁעוּ עַל־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל eigentlich zu verstehen seien, ergiebt sich aus C. 5, 12., und wie die Schlussworte וְאֶת־יְהוָה לֹא דָרָשׁוּ gefasst werden müssen, ergiebt sich aus C. 8, 19. Für den ganzen Gedanken dieses V. vrgl. Ps. 20, 8. 44, 7. 8. 147, 10. 1 Sam. 17, 45. u. s. w. —

V. 2. Der klüglichen Berechnung und Abwägung der materiellen Streitkräfte (vrgl. כִּי־עָצְמוּ מְאֹד) wird gegenübergestellt die Weisheit Jehova's, mit der er schon seine Pläne zu erreichen wissen wird. Daher ist das וְ zu An-

Sondern erhebt sich wider der Frevler Haus,
Und wider die Hülfe der Uebelthäter.
3. Denn die Aegypter sind Menschen und nicht Gott,
Und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist;
Streckt nun Jehova seine Hand aus,
So stürzt der Helfer, und fällt, dem geholfen ist,
So dass sie alle insgesammt umkommen.

fange ein *Vav adversativum.* Die Worte גַּם-הוּא חָכָם finden ihren *wörtlichen* Gegensatz in Stellen wie C. 5, 21. 19, 11. 29, 14. — וַיָּבֵא רָע steht hier nicht unbedingt, sondern nur mit Bezug auf die antitheokratische Parthei in V. 1., welche die Verwirklichung der messianischen Hoffnungen verhindert und darum vernichtet werden soll. Unter דְּבָרָיו sind die frühern Drohungen unseres Proph., namentlich die in C. 30. und 20. verstanden. Es musste also seit jenen beiden Weissagungen schon eine so lange Zeit verflossen sein, dass es scheinen konnte, als hätten jene Drohungen nichts mehr zu bedeuten. Dieses wird daher hier ausdrücklich verneint und zugleich die alte Drohung erneuert. Die Unwandelbarkeit Jehova's in seinen Beschlüssen wird auch sonst noch im A. T. öfters hervorgehoben (vrgl. 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29.) und erscheint auch im N. T. (vrgl. Röm. 8, 29. 30. Tit. 1, 3.), jedoch von der entgegengesetzten Seite. Unter dem ganz allgemeinen Ausdrucke מְרֵעִים sind die in V. 1. Bezeichneten, so wie unter den פֹּעֲלֵי אָוֶן die Aegypter zu verstehen, wie gleich der folgende

V. 3. zeigt, in welchem der natürliche Grund angegeben wird, warum Aegypten den Judäern, welche Jehova zum Feinde haben, nichts helfen könne. Jes. erscheint hier zugleich als ein solcher Spiritualist, dass ihm die Materie im Verhältnisse zum Geiste, wenn es auf Kraftentwickelung ankommt, für nichts gilt. Diese Entgegensetzung hier von אָדָם und אֵל, von בָּשָׂר und רוּחַ zeigt deutlich, wie unserm

4. Denn also sprach Jehova zu mir:
Gleichwie der Löwe gnurrt
Und der junge Leu über seinem Raube,
Welcher, wird gegen ihn ein Haufe Hirten gerufen,
Vor ihrer Stimme nicht erschrickt,
Und vor ihrem Lärm nicht verzagt:
Also wird Jehova der Heerschaaren herabsteigen,
Um zu kämpfen gegen den Berg Zion
Und gegen seinen Hügel.

Propheten alle pantheistischen Gedanken fremd sind. בָּשָׂר nemlich steht hier wie öfters im N. T. σάρξ nur als *pars pro toto*, weil es in der gegenwärtigen Verbindung so passend und ausreichend ist. רוּחַ steht hier zugleich als Bezeichnung des eigentlichen Wesens Jehova's, der hier in seiner reinen Geistigkeit und daher in seiner unendlichen Ueberlegenheit über alle Materie und ihre Kräfte angedeutet wird, so dass die zweite Vershälfte eigentlich die Folge von dem enthält, was in der ersten zwar nicht ausgesprochen, aber eigentlich gemeint ist. Die Sätze sind in dieser zweiten Hälfte coordinirt, obgleich sie dem eigentlichen Gedankenverhältnisse nach von einander abhängen.

V. 4. Was der Prophet bis jetzt gesagt hat, hat er zwar eigentlich aus eigenem Mittel gesagt, es ist indessen dasselbe nur eine Ausführung und Anwendung des Gedankens, welcher ihm im Bilde von Jehova mitgetheilt wurde. Daher konnte er so sprechen. Dieser Vers enthält also die Begründung der ersten drei Verse und weiset gleichsam die Prämissen vor, aus welchen das Frühere geschlossen sei. Das Bild des Löwen hier kommt sehr ähnlich auch bei *Homer* vor Iliad. 18, 161. Das אֲשֶׁר gehört nicht bloss zu עָלָיו, sondern fügt sämmtliche Worte bis יַעֲנֶה als *eine* zusammengehörige nähere Bestimmung zu dem bereits erwähn-

5. Wie schwebende Vögel,
Also wird Jehova der Heerschaaren Jerusalem beschirmen,

ten אַרְיֵה und כְּפִיר hinzu, so dass es eigentlich zu allen drei Sätzen gehört und daher, wenn es nach *Gesen.* und *Hitz.* mit עָלָיו unmittelbar verbunden wird, vor מִקּוֹלָם eigentlich noch besonders ergänzt werden muss. — Jehova, der hier nach der gegebenen Darstellung von sich in der dritten Person redet, erscheint wieder als ein אִישׁ מִלְחָמָה (2 Mos. 15, 3.), wonach das צְבָאוֹת nicht von dem Himmelsheere, sondern von Kriegsheeren zu verstehen ist. Zugleich ist hier Jehova auf Seiten der Assyrier zu denken, wie C. 10, 6., da er nach V. 2. gegen die Aegypter und gegen die mit ihnen verbündeten Judäer sich erheben wird. Diese dort genannten מְרֵעִים sind auch hier eigentlich ganz allein gemeint, daher der eben genannten Bekämpfung Zions zur Vollziehung des nöthigen Strafgerichts gleich in

V. 5. auch die Beschützung Jerusalems gegenüber gestellt wird, was aber nur so verstanden werden kann, dass die Gottlosen in demselben zwar durch die Assyrier vertilgt werden sollen, aber Jerusalem durchaus nicht das Schicksal von Samarien haben, sondern vor jeder ungebührlichen Unbill bewahrt bleiben werde, weshalb die übermüthigen Assyrier späterhin selber vernichtet werden sollen, was auch in dieser Weissagung gleich V. 8. und 9. besonders angeführt wird. Wir haben also zu Anfange dieses V. eine Adversativpartikel, wie *dennoch*, *gleichwohl*, zu ergänzen. Das gemeinte Bild ist durch die beiden Worte צִפֳּרִים עָפוֹת nur angedeutet, kann aber gemäss dem damit Verglichenen in den folgenden Worten sehr leicht ergänzt und verstanden werden. Daher haben auch alle Erklärer bis auf *Hitzig* es von den über den Jungen schwebenden und sie beschützenden Vögeln gefasst, so dass hier Jehova mit diesen Vögeln, Jerusalems Einwohner aber mit den Jungen derselben verglichen sind. Durch dieses Bild wird die zarte

Schirmen und schützen, verschonen und erretten.

Fürsorge und innige Mutterliebe Jehova's gegen Jerusalem und seine Frommen sehr schön veranschaulicht; vrgl. Matth. 23, 37. Luc. 13, 34. Gegen diese allein richtige und ganz angemessene Erklärung wendet *Hitzig* ein: „die Vergleichung mit dem צִפּוֹר ist für Jehova unpassend, noch unpassender ist der Plural; und wir vermissen dann ein Object." Aber es ist ja Jehova hier nicht an und für sich mit den צִפֳּרִים verglichen, sondern nur in seinem Gesinnungs-Verhältnisse gegen Jerusalem, nicht *er* nach seiner ganzen Persönlichkeit, sondern nur seine schützende Liebe und zarte Fürsorge sollte versinnbildlicht werden. Anders ist es in Stellen wie 2 Mos. 19, 4. 5 Mos. 32, 11., wo das Bild des *Adlers* (נֶשֶׁר) gebraucht ist. Daher findet es auch der Erlöser nicht unpassend, sich in seiner Liebe gegen Jerusalem ganz ebenso mit einem צִפּוֹר, *ὄρνις*, zu vergleichen. Der *Numerus* ist hierbei ganz gleichgültig (vrgl. im N. T. *τὰ νοσσία ἑαυτῆς* und *τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν*), und dass nicht ausdrücklich das Object noch genannt ist, könnte bei der so leichten Ergänzung desselben und bei den sonstigen Ellipsen Jesaja's wohl nur einem Unkundigen auffallen. Dagegen ist est wirklich unpassend und auch wohl unrichtig, wenn *Hitzig* die Bewohner Jerusalems mit flatternden Vögeln hier verglichen wissen will; denn was soll dann das *Foem.* צִפּוֹרִת, das offenbar von der Vogel*mutter* gesagt ist. Wohl wird die ganze Einwohnerschaft als ein *Foem.* betrachtet, aber dann muss das sie bezeichnende *Nomen* immer im *Sing.* stehen. Sodann müsste es bei *Hitzig's* Auffassung wenigstens heissen כְּבַעַל צִפֳּרִים, vrgl. C. 59, 8. So aber, wie die Worte jetzt stehen, wird *Hitzig* auch nicht umhin können, etwas zu „vermissen". — פָּסַח *verschonen*, wovon פֶּסַח die *Verschonung*, das *Paschalamm*, das *Paschafest*, steht hier ebenso von den Judäern, während die Assyrier vernichtet werden, wie 2 Mos. 12, 12. 13. von den Israeliten, während die Aegypter von einem harten

6. Kehret um zu dem, von dem man tief abgefallen
ist,
Ihr Söhne Israels!
7. Doch an jenem Tage wird jeder verschmähen
seine silbernen Götzen
Und seine goldenen Götzen,
Welche gemacht haben euch eure sündigen
Hände.
8. Aber Assur wird fallen nicht durch Mannes-
schwerdt,

Schlage (נֻגָּף) betroffen werden. — Die Vermengung des *Inf. abs.* und *Aor.* I zeigt, dass die Verbalformen ohne Personalbezeichnungen eben so wenig, wie diese unter sich nach feststehenden Bestimmungen der Bedeutung streng von einander geschieden gewesen sein können.

V. 6. Um dieser so grossen Liebe und Fürsorge willen soll das Volk sich wieder zu Jehova bekehren, von dem es sich so weit entfernt hat. — Zu Anfange ist עַל־כֵּן oder לָכֵן zu ergänzen. — הֶעְמִיקוּ steht hier in seiner Verbindung mit סָרָה, um diese Entfernung und Abweichung von Jehova zugleich als eine tiefe Versunkenheit, wie wir sagen würden, zu bezeichnen.

V. 7. Nachdem die beiden vorhergehenden Verse den Uebergang von der Drohung zur Verheissung vermittelt haben, beginnt mit diesem V. der messianische Theil, indem zunächst dargestellt wird, wie im Gegensatze zu der jetzigen סָרָה dereinst aller Götzendienst verschmäht und, was sich darnach von selbst versteht, Jehova allein verehrt sein werde. — חֵטְא muss hier als eine nähere Bestimmung zu יְדֵיכֶם genommen werden; vrgl. בְּרִיתִי יַעֲקֹב *mein Bund mit Jacob* 3 Mos. 26, 42. und s. oben C. 16, 4. נִדָּחַי מוֹאָב *meine aus Moab Vertriebenen. Gesen.* und *Hitz.* übersetzen: „*zur Sünde*", was aber לְחֵטְא heissen *müsste.*

V. 8. 9. Das Zweite nach der Vernichtung des Götzendienstes ist die Vernichtung der assyrischen Uebermacht

Und nicht Menschenschwerdt wird es fressen,
So dass es fliehet vor dem Schwerdte,
Und seine Krieger dem Frohndienst verfallen,
9. Sein Fels aber vor Schrecken davon zieht,
Und seine Fürsten vor dem Panier erbeben:
Jehova sprachs, der ein Feuer in Zion hat,
Und einen Heerd in Jerusalem.

in Folge einer schweren Niederlage, die sie erleiden. Der לֹא-אִישׁ und לֹא-אָדָם ist Jehova, doch ist die ganze Stelle nur so zu verstehen, dass Jehova es eigentlich ist, der *in* und *mit* den kämpfenden Judäern ficht, vrgl. C. 28, 6. — בַּחוּרִים, die *Auserwählten*, ist hier die eigentliche Kriegsmannschaft, der Kern der Nation; daher C. 5, 29. ihre Vergleichung mit jungen Löwen, und C. 10, 16. ihre Bezeichnung als der Ruhm, die Herrlichkeit (כָּבוֹד) des assyrischen Königs. — מַס ist der *Frohndienst*, welcher dem *Staate*, dem *ganzen Volke*, nicht der Sklavendienst, welcher einzelnen Herren geleistet wird. Daher ist die Uebersetzung von הָיָה לָמַס durch *Sclaven werden* zum Wenigsten nicht genau. — Das *Suffix*. in וְסַלְעוֹ geht zurück auf אַשּׁוּר, und wer unter diesem Felsen Assurs gemeint sei, geht hervor aus dem parallelen שָׂרָיו *seine Fürsten*, wobei man nur noch an Stellen, wie C. 10, 8.: sind *meine Fürsten* nicht allzumal Könige, zu denken braucht, um auch keinen Augenblick zu zweifeln, dass unter diesem Felsen Assurs der assyrische König verstanden ist. Vrgl. C. 28, 16. אֶבֶן vom Messias. Unpassend ist es, hierbei nach Ps. 18, 2. an den assyrischen Nationalgott, oder nach Ps. 20, 8. an die assyrische Heeresmacht zu denken. Noch unpassender ist es, סֶלַע für מְצוּדַת סֶלַע *Bergveste* C. 33, 6. zu nehmen und darnach zu übersetzen: *vor seiner Veste flieht es vorbei aus Furcht.* Ganz seltsam aber ist die Erklärung von *Hitzig*, welcher סַלְעוֹ nach Ps. 30, 8. hier bildlich fassen will,

C. 32, 1. Siehe! dann herrscht in Gerechtigkeit der König,
Und die Fürsten werden nach dem Recht gebieten;

so dass es „den erhöhten, und für gewöhnliche Zeiten festen, unerschütterlichen Ort bezeichnen würde, auf dem Assur steht. Dieser flieht erschreckt vor Jehova mit dem, der auf ihm steht, davon." — מִמָּגוֹר *vor Furcht*, *vor Schrecken* ist ebenso in der zweiten Verszeile, wie מִנֵּס *vor dem Panier* in der ersten zu ergänzen, so dass hier wieder eine *parallage ellipt.* ist. Unter diesem Panier kann hier, wie C. 11, 10. 12., nur der Messias, von dem sogleich die Rede ist, verstanden werden, so dass *Hengstenberg* als gewissenhafter Christolog sich noch mehr hätte veranlasst fühlen sollen, auch diesen messianischen Abschnitt zu beachten und darnach seine Vorstellungen zu rectificiren. Denn hier erscheint der Messias ganz offenbar als ein *Kriegsheld*, da der assyrische König aus Furcht vor ihm sich zurückzieht. Vrgl. C. 10, 34. Die beiden letzten Versglieder enthalten nur einen Gedanken, indem אוּר und תַּנּוּר eigentlich zusammengehört, wie wir *Feuerheerd* sagen.

V. 1. Nach der bildlichen Bezeichnung des Messias spricht Jes. jetzt von ihm in eigentlichen Ausdrücken, bezeichnet ihn daher geradezu als מֶלֶךְ *König*, vrgl. הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ C. 9, 5., und spricht von den שָׂרִים *Fürsten*, die hier offenbar als seine nächste Umgebung, als die Gehülfen seiner Regierung gedacht werden müssen und gleich wie er selber von Recht und Gerechtigkeit beseelt sind. — לְשָׂרִים ebenso wie לִקְדֹשִׁים Ps. 16, 3. ein *Dat. absol.*, der aufzulösen ist durch *quod attinet*. Zu לְצֶדֶק ist aus der zweiten Vershälfte noch לְמִשְׁפָּט zu ergänzen und zu diesem aus der ersten Zeile wiederum jenes. „Die Herrschaft wird" also auch hier wie C. 9, 6. „nicht durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit verwaltet werden", und das hätte *Hengstenberg* wohl leicht bemerken können, wenn er es nicht für

2. **So dass ein jeder ist wie ein Schlupfwinkel vor dem Winde,**
Wie ein Versteck vor dem Unwetter;
Wie Wasserbäche in der Dürre,
Wie eines mächtigen Felsens Schatten in lechzendem Lande.

3. **Und nicht werden verblendet sein die Augen der Sehenden,**
Sondern die Ohren der Hörenden aufmerken,

rathsam gehalten hätte, zur Rettung seiner bisherigen christologischen Deutung auch diesen messianischen Abschnitt und namentlich diesen Vers zu ignoriren.

V. 2. Die Folge dieses gerechten Regiments, das an die Stelle des frühern gewaltthätigen (C. 1, 15. 21. 3, 12. 14. 15. u. s. w.) treten soll, wird sein, dass vollkommene Sicherheit vor jeder Unbill roher Gewalt stattfindet, reiche Erquickung und inniges Wohlsein überall herrscht. Es ist also hier nur in andern Bildern von demselben שָׁלוֹם die Rede, der nach C. 9, 6. ohne Ende sein soll, und der C. 11, 6—9. durch Bilder aus der Thier- und Kinderwelt veranschaulicht wird. Die Darstellung selber ist hier sehr ähnlich der in C. 4, 6., so dass die völlige Uebereinstimmung dieses messianischen Abschnitts mit den frühern messianischen Weissagungen daraus recht ersichtlich wird. Unter dem אִישׁ ist übrigens eben so sehr jeder der Fürsten, wie der König selber verstanden. Auf אִישׁ liegt zugleich ein gewisser Nachdruck, so dass alle ohne Ausnahme so wohlthuend regieren werden.

V. 3. 4. Diese beiden Verse sind, da dieser ganze Theil von V. 1—8. nur von dem Messias und seinen Fürsten handelt, auch nur von diesen zu verstehen, und zwar in so fern sie das Recht (מִשְׁפָּט V. 1.) handhaben und Gerechtigkeit (צֶדֶק) üben. Was also C. 11, 2—4. nur vom

4. So dass das Herz der Eilfertigen versteht zu erkennen
Und die Zunge der Stammelnden zu sagen eilt, was sonnenklar ist.

Messias ausdrücklich gesagt wurde, wird hier zugleich von seinen Fürsten gesagt. Die Darstellung ist auf eine angemessene Weise modificirt. Dort richtet der Messias nicht nach dem Augenschein, hier sind die Augen seiner Fürsten nicht geblendet; dort straft er nicht nach dem, was er gerade zu hören bekommt, hier merken die Ohren gehörig auf. Sehr passend werden die Fürsten als Richter hier als רֹאִים, welche auf das, was recht und billig ist, zu sehen haben, und als שֹׁמְעִים, die jede Klage anhören sollen, bezeichnet. Zugleich ist V. 3. so componirt, dass die erste Verszeile negativ, die zweite positiv ausgedrückt ist, und mit den beiden Subjecten so gewechselt wird, dass in der zweiten Verszeile der eigentliche (positive) Gegensatz der ersten und in der ersten der genaue Gegensatz der zweiten zwar nicht mit Worten ausgedrückt, aber dem Sinne nach angedeutet liegt. — תִּשְׁעֶינָה von שָׁעָה = שָׁעַע C. 6, 10. 29, 9.

V. 4. Die Folge davon, dass die Vornehmen als Richter nicht mehr mit sehenden Augen blind und mit hörenden Ohren nicht mehr taub sein werden, vrgl. C. 29, 18., ist, dass sie zu richtiger Einsicht gelangen und dann sofort den Spruch thun, wer Recht hat. — נִמְהָרִים, *Eilfertige*, werden die jetzigen Vornehmen genannt, insofern sie als Richter sich nicht Zeit nehmen, die Rechtsstreitigkeiten gehörig zu untersuchen. — יָבִין לָדַעַת besagt hier dasselbe, als der Geist der בִּינָה und der דַּעַת, der C. 11, 2. dem Messias beigelegt wurde und hier auch seinen Fürsten einwohnen wird. Vrgl. C. 29, 24. — Die עִלְּגִים oder *Stammler* sind hier nun offenbar dieselben vornehmen Rechtsverdreher und Schwelger, die C. 28, 9. 10. jede Rüge und jede Zurechtweisung höhnisch zurückweisen. Ein Stammler ist aber Jeder, der nicht etwas wahrhaft Vernünftiges, Richtiges und An-

5. **Nicht wird weiter ein Schaamloser ein Edler genannt werden,**
Und ein Prasser vornehm heissen.

gemessenes, sondern nur Sinnloses und Ungeziemendes redet. Diesem steht gegenüber דַּבֵּר צַחוֹת, das Reden von dem, was einen klaren Sinn hat, was recht, gut und schön ist. Hier steht es nun vorzugsweise in richterlichem Sinne und bezeichnet hier dasjenige Rechtsprechen, wonach derjenige sofort Recht erhält, auf dessen Seite ganz deutlich das Recht ist. מַהֵר, *eilen*, kann hier auch bedeuten: eine *Fertigkeit* haben. — Mit diesen vier Versen ist zu vergleichen C. 1, 26., welche Stelle hier gewisser Maassen exponirt wird.

V. 5. Dann wird überhaupt die höhere gesellschaftliche Stellung eines Jeden und das Ansehn, welches er geniesst, nur von seiner höhern Charakter-Würde und von dem ächten Anstande seines Benehmens abhängen. Alle vornehme Schurkerei und Niederträchtigkeit soll dann aufhören. — יִקָּרֵא wieder gleichbedeutend mit יִהְיֶה und ebenso das folgende יֵאָמֵר לְ, doch liegt in diesen Ausdrücken zugleich, dass das sittliche Urtheil in der messianischen Zeit richtig ausgebildet und allgemein in Kraft sein werde. — נָבָל, *Thor*, bezeichnet auch den Schaamlosen, Frechen, Schandbaren, der sich über jedes sittliche Urtheil hinweggesetzt und ihm Hohn spricht. Ebenso ist נְבָלָה *Thorheit* öfters auch Schandbarkeit, Schaamlosigkeit, Schandthat. — כִּילַי kann nur, wie schon *Hitzig* ganz richtig angiebt, von כָּלָה kommen und bedeutet so viel als אֲשֶׁר כִּלָּה, der viel verconsumirt, viel darauf gehen lässt, ein Prasser, Schlemmer, Verschwender, der einen grossen Aufwand macht. — שׁוֹעַ ist ein *vir amplus, qui opibus pollet.* Es steht eigentlich für יְשׁוֹעַ *Inf. constr.* von יָשַׁע = وَسِعَ *amplus est, opibus pollet.* Den Gegensatz bildet דַּל Hiob. 34, 19.

6. Denn ein Schaamloser redet Schaamloses,
Und sein Herz übet Frevel,
Zu üben Ruchlosigkeit
Und zu reden Lästerung von Jehova,
Darben zu lassen des Hungrigen Seele
Und dem Durstigen seinen Trank zu entziehn.
7. Und der Prasser — seine Waffen sind böse,
Er ist nur auf Ränke bedacht,

V. 6. 7. Dass es dereinst so sein müsse, beweist nun Jes. dadurch, dass schaamlose Menschen nur Schandbares thun und ein Prasser das Recht des Armen mit Füssen tritt. Soll also der Zustand des Staates so sein, wie es die messianische Zeit mit sich bringt, so müssen solche Subjecte nicht mehr am Ruder sein und nur für das angesehen werden, was sie wirklich sind. Sehr bezeichnend ist die Verbindung לִבּוֹ עָשָׂה *sein Herz thut*, denn für die sittliche Beurtheilung gilt der Wille und sein Entschluss als die That oder, wie *Schleiermacher* sagt: „der Entschluss ist ethisch betrachtet die Handlung." חֹנֶף ist hier gleichbedeutend mit נְבָלָה und bedeutet eigentlich die Selbstentweihung durch Blutschuld und somit die höchste Verworfenheit. Vrgl. C. 1, 15. 21. Hos. 4, 2. u. s. w. Ebenso steht תּוֹעָה *Irrthum* hier synonym mit נְבָלָה in der ersten Verszeile und bedeutet Lästerung, Frechheit. Die beiden letzten Verszeilen finden ihre weitere Erklärung in Stellen wie Amos 2, 6 — 8. 5, 11. 12. 8, 5. 6.

V. 7. Dass von allem Bisherigen vorzugsweise in sittlichrechtlicher Beziehung die Rede war, zeigt hier das letzte Wort מִשְׁפָּט *Recht.* Demnach sind כֵּלָיו *seine Waffen* hier die schlechten Mittel und Wege, wie der Prasser sich des Eigenthums Anderer vor Gericht zu bemächtigen weiss. Darum ist er hier auch mit dem folgenden כֵּלָיו übereinstimmend nicht כִּילַי sondern כֵּלַי genannt, um ihn da-

Um zu verderben die Elenden durch Worte der Lüge,
Auch wenn der Arme Recht hat.
8. Doch ein Edler ist nur auf Edeles bedacht

durch zugleich als einen solchen zu bezeichnen, der gleichsam den Dolch immer unter dem Mantel hat, um damit über jeden Wehrlosen herzufallen und ihn rein auszuplündern. Vrgl. Ps. 64, 5. 37, 14. 11, 2. — זִמּוֹת sind hier die *Ränke*, auf die man bedacht ist, um unter dem Schein des Rechtes das Hab und Gut des Andern an sich zu bringen. Aus diesem Verse nun hätte *Hengstenb.* lernen können, wie er C. 11, 4. die bildlichen Bezeichnungen zu verstehen hat, denn für den *Stab des Mundes* und den *Hauch der Lippen* sind hier die *Worte* gesetzt, dieser ganze Vers aber stellt nur den reinen Gegensatz von dem in C. 11, 4. Gesagten dar. Wenn dort die Worte nach ihrer sinnlichen Erscheinung ein Hauch der Lippe, nach ihrem Erfolge in der Sinnenwelt ein Stab des Mundes genannt werden, so ist das ebenso einfach und natürlich zu verstehen, als wenn die blossen Worte Ps. 55, 22. gezückte *Schwerdter* genannt werden, vrgl. Ps. 57, 5. 59, 8. Sprüchw. 5, 4. 12, 18. 25, 18. 30, 14.

V. 8. Zum Schluss wird noch der Gegensatz kurz angegeben und so gezeigt, was ein wahrer Fürst, ein Mann von ächtem Adel ist. Während נָדִיב V. 5. nur in nominaler und rein äusserlicher Beziehung stand, ist es hier dagegen in realer und innerlicher Bedeutung gesetzt. — קוּם עַל *auf etwas bestehen*, nicht davon lassen, keinen Finger breit davon abweichen. Wenn dieses bei wahrhaft Edlem geschieht und diese Beharrlichkeit und sittliche Strenge bei *allen* vornehmen und einflussreichen Personen im Staate ebenso wie bei dem Könige stattfindet, dann ist das Hauptbedingniss der messianischen Zeit für einen Staat gegeben. Dieses konnte Jes. noch immer von der Regierung *Hiskia's*

erwarten, da derselbe sehr wohlgesinnt war und ihn nur die gegenwärtigen Vornehmen noch behinderten. Daher handelt Jes. hier auch nur von diesen Vornehmen, nachdem er des Königes nur ganz kurz zu Anfange gedacht hatte, während er C. 11. nur vom messianischen Könige handelt. Daraus erklärt sich auch, warum man יִמְלָךְ־ V. 1. auf die Zukunft beziehen kann, obgleich der מֶלֶךְ schon längst seine Regierung angetreten hatte, denn das לְצֶדֶק יִמְלָךְ bildet einen untheilbaren Begriff, und obschon *Hiskia* selbst gerecht gesinnt war, so war doch keineswegs schon seine Regierung eine gerechte, da er seinen Willen nicht sogleich durchgreifend konnte geltend machen und eben deswegen der Prophet auch für ihn noch die Ausgiessung des Geistes aus der Höhe (C. 32, 15.) erwartete, damit ihm auch die fehlende גְּבוּרָה C. 11, 2. zu Theil werde. —

Sechste Weissagung.

Cap. 32, 9—20.

Drohung einer Belagerung Jerusalems gerichtet an die Frauen.

(c. 718 v. Chr.)

Anfang und Ende zeigen, dass wir in diesem kleinen Abschnitte eine vollständige, in sich beschlossene Weissagung haben. Die schon C. 29. gedrohte Belagerung Jerusalems wird jetzt von Neuem verkündigt und diese Verkündigung hier an die sichern Weiber der Vornehmen und Reichen gerichtet, da das Weiberregiment (C. 3, 12.) auch jetzt noch nicht ganz aufgehört zu haben scheint und sie der üppigen Wollust und eiteln Putzsucht ergeben (C. 3, 16—24.) trotz des drohenden Ungewitters nichts fürchteten, sondern in stolzer Sicherheit ihrer Lust und Eitelkeit fröhnten. Es wird ihnen daher hier von Neuem eine traurige Zukunft verheissen und dieselbe zugleich als nicht mehr fern bezeichnet. Den Schluss machen wieder messianische Hoffnungen.

Dass diese Weissagung *nach* der in C. 29. verfasst worden ist, muss als die einfachste und natürlichste Annahme gelten, mag man die Zeitbestimmung in V. 10. יָמִים עַל־שָׁנָה als ganz gleichbedeutend mit der gleichartigen in C. 29. und mehr allgemein, oder als einen kürzern Termin und so bestimmt fassen, dass es kein volles Jahr mehr bis zur Belagerung Jerusalems dauern werde. Jedenfalls werden wir die Abfassung dieses Orakels noch in die Zeit Sargons setzen müssen, da die dritte Weissagung dieses Inhalts C. 22. schon in die Zeit Sanheribs fällt. S. die Vorr. zu C. 29.

Or. XVII. Cap. 32, 9—20.

9. Ihr sichern Weiber! Stehet auf, höret meine
Stimme!
Ihr zuversichtlichen Töchter! Habt Ohren für
das, was ich sage.
10. Noch einige Tage zum Jahr —
So werdet ihr Zuversichtlichen zittern,
Denn vernichtet wird die Weinlese,
Eine Obstlese kommt nicht.

V. 9. Der Anfang dieses Orakels ist analog dem in C. 1, 2. — שַׁאֲנַנּוֹת *secures* und בֹּטְחוֹת *confidentes* stehen hier in üblem Sinne, indem sie eine Ruhe und Sicherheit bei augenscheinlicher Gefahr und ein Vertrauen bezeichnen, das eine ganz falsche Basis hat. קֹמְנָה *stehet auf* aus eurem Schlafe euch erhebend (vgl. C. 60, 1. Ephes. 5, 14.) und aus Achtung vor dem Worte Jehova's. — אֲשֶׁר אָמַרְתִּי = אִמְרָתִי *was ich sage.*

V. 10. Was sie hören und merken sollen, ist ihr baldiger Schrecken ob eines feindlichen Einfalls. — יָמִים עַל־שָׁנָה, wobei סְפוּ zu ergänzen ist, nimmt *Gesen.* ganz so, wie die gleichartige Redensart in C. 29, 1., als einen unbestimmten Ausdruck für: *über Jahresfrist*, wie der Deutsche: über Jahr und Tag. Da indessen diese Weissagung später als die in C. 29. verfasst ist, so muss auch die hier gegebene Zeitbestimmung einen kürzern Zeitraum umfassen, als die in C. 29. (vrgl. C. 7, 15. 16. und C. 8, 4.), kann dieselbe auch schwerlich so präcise genommen werden, wie es von *Hitzig* geschehen ist. Der feindliche Einfall wird hier umschrieben durch die Vernichtung der Weinlese und das Ausbleiben der Obstlese. Vrgl. C. 16, 9. 10.

11. Erbebet ihr Sichern!
Erzittert ihr Zuversichtlichen!
Entkleidet und entblösst euch,
Und ein Trauergewand legt um die Lenden.
12. Ueber die Felder wird man klagen,
Ueber die lieblichen Felder, über den fruchtreichen Weinstock.
13. Auf meines Volkes Acker werden Dornen, Disteln aufgehn,
Ja! auf allen Häusern der Freude
Du (jetzt) fröhliches Gemäuer!

V. 11. Zittern und Zagen, Trauern und Klagen ist so nahe und gewiss, dass schon jetzt der Anfang damit gemacht werden kann. — חִרְדוּ steht für חֲרָדְנָה. S. *Gesen.* Lehrg. §. 216. Die folgenden Imperative רְגָזָה, פְּשֹׁטָה u. s. w. sind sogar noch in den *Sing.* gesetzt und haben das *He parag.* erhalten. — חָגַר *cingit* steht hier von der Anlegung des שַׂק oder Trauerkleides. Vrgl. C. 3, 24.

V. 12. Der Gegenstand dieser Trauer und Klage werden die blühenden Gefilde, die Früchte des Landes sein. Für שָׁדַיִם *Brüste* hat man שָׂדַיִם von שָׂדַי = שָׂדֶה *Feld* zu lesen, da solches der folgende Halbvers erfordert und die *Frauen*brüste zu dem *Masc.* סֹפְדִים zu wenig passen. Dieses Participium zeigt, dass die bisherige ausschliessliche Rücksicht auf die Frauen zu Ende ist.

V. 13. Die Felder werden ein Gegenstand der Trauer und Klage ob ihrer gräulichen Verwüstung, die sich sogar bis über die Häuser der Stadt erstreckt. Für קוֹץ שָׁמִיר, eine *constructio asyndeta*, die auch noch C. 27, 4. vorkommt, steht C. 5, 4. שָׁמִיר וָשַׁיִת als ganz gleichbedeutend. — כִּי hier *imo*. Die Freudenhäuser בָּתֵּי מָשׂוֹשׂ sind nicht sowohl die Landhäuser der Vornehmen ausserhalb der Stadt, als vielmehr ihre Schlösser in Jerusalem selber, welche gleich in

14. **Denn der Pallast wird verlassen sein,**
Das Stadt-Getümmel wird verödet sein,
Hügel und Wartthurm dienen zu Höhlen auf lange,
Eine Freude der Waldesel, eine Weide der Heerden;

V. 14. durch אַרְמוֹן *palatium* bezeichnet sind. הֲמוֹן עִיר עֻזָּב für עִיר הוֹמִיָּה עֲזֻבָה *die lärmende Stadt wird verödet sein*; vergl. C. 22, 2. und הוֹמִיּוֹת Sprüchw. 1, 21. von den volksbelebten Strassen. — עֹפֶל, *Hügel*, hiess die südöstliche Anhöhe des Berges Zion, und diese ist hier vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliesslich gemeint. Dasselbe gilt von בַּחַן, *Thurm*, *Wartthurm*, da die Burg auf dem Ophel vorzugsweise מִגְדָּל genannt wurde. Neh. 3, 25. 27. Diese werden dienen zu מְעָרוֹת, *Höhlen*, d. h. dort wird man sich verschanzen, um von dort aus die Stadt zu vertheidigen. Der Ausdruck ist hier gewählt, weil man sonst, um vor dem Feinde sicher zu sein, sich in Höhlen verkroch. 1 Sam. 13, 6. Von diesem עַד־עוֹלָם hier hätte *Hengstenb.* einige Vorsicht lernen können, um nicht demselben Ausdrucke in C. 9, 6. eine gar zu übertriebene Bedeutung zu vindiciren. Da man hier unmöglich an eine gänzliche Zerstörung Jerusalems denken kann, indem dieses den sonstigen Ansichten Jesaja's C. 31, 5. 29, 5. ff. 33. 8. zu sehr widersprechen würde, da C. 22, 10. von einem Niederreissen der Häuser zur Vertheidigung der Stadt die Rede ist, und da man bei feindlichen Einfällen mit den Heerden in die festen Orte flüchtete, so werden wir die Freude der Waldesel und die Weide der Heerden hier so zu verstehen haben, dass der Prophet hier dichterischhyperbolisch das Innere der Stadt sich in Feld und Wald verwandeln und dort Heerden weiden und Waldesel hausen lässt, während die wenigen noch übrigen Einwohner sich in ihren Verschanzungen vertheidigen, wie die Römer auf dem Capitol gegen die Gallier. Nach der gewöhnlichen Auffassung

15. Bis ausgegossen auf uns wird der Geist aus der Höhe,
Und die Wüste zum Fruchtgefild wird,
Und das Fruchtgefild dem Walde gleichgeachtet ist;

nimmt man hier eine völlige Zerstörung Jerusalems durch Feindes Hand an, lässt „in den verödeten Wartthurm sich die Thiere des Feldes wie in eine Höhle verkriechen", lässt „die wilden Thiere sich Höhlen im Ophel graben", was aber schon gleich dem 18ten V. widerspricht, wo von einem Wohnen in Wohnungen des Friedens so die Rede ist, dass man deutlich sieht, der Prophet könne hier nicht an eine gänzliche Zerstörung durch die Assyrier gedacht haben. Gleichwohl lässt *Hitzig* den Proph. geradezu „mit seinen eigenen früheren Orakeln in Widerspruch" gerathen in Folge einer bangen und kleinmüthigen Stimmung, die sonderbarer Weise schon V. 15. „zu weichen beginnt." —

V. 15. Dieser Zustand der Verödung und Blokade soll dauern, bis den Blokirten der Geist Jehova's zu Theil wird und dieser nun die ausserordentlichsten Veränderungen zunächst *in ihnen* und dann *durch sie* hervorbringt. Apost. Gesch. 2, 4. Der רוּחַ מִמָּרוֹם ist hier identisch mit dem רוּחַ יְהוָֹה, der hier *Allen* zu Theil wird und also nicht bloss dem Messias eigen sein soll, wie ***Hengstenb.*** zu C. 11, 2. darstellt. Da dieser Geist ein Geist der Kraft, רוּחַ גְּבוּרָה, ist, gegen welchen Ross und Mann nichts vermögen (C. 31, 3.), so kann es dem kleinen Reste der bis dahin blokirten Judäer nicht schwer fallen, die Assyrier zu schlagen, eine ausserordentliche Heldenthat zu verrichten und überhaupt ganz Unerhörtes zu vollbringen, wobei es natürlich Jehova an einer besondern Mitwirkung nicht fehlen lässt. Vrgl. V. 19. und Jos. 10, 11. Ueber das Bild der Verwandlung in der zweiten Vershälfte s. z. C. 29, 17. und vergl. Matth. 17, 20.

16. **So dass sich niederlässt in der Wüste das Recht,**
Und Gerechtigkeit wohnet im Fruchtgefild.
17. **Und es wird sein das Werk der Gerechtigkeit Friede,**
Und der Gerechtigkeit Dienst Ruhe und Vertrauen auf ewig.
18. **Und es wird wohnen mein Volk in friedlicher Behausung,**

V. 16. Die weitere Folge dieser Ausgiessung des Geistes Jehova's wird sein, dass im Lande ganz allgemein herrschend sein werden מִשְׁפָּט וּצְדָקָה, in welchen beiden Ausdrücken alles, was recht und billig ist, gut und schön, gross und edel heisst, begriffen ist. Vrgl. C. 32, 8. 5, 16. und *Princ. eth.* §. 76. — מִדְבָּר die *Wüste*, *Steppe* und כַּרְמֶל das *Fruchtgefilde* stehen hier zur Bezeichnung des *ganzen* Landes. Vrgl. Ps. 88, 10—14.

V. 17. 18. Der Erfolg eines solchen sittlichen Geistes in seiner allgemeinen Verbreitung über das ganze Land wird das höchste Wohlsein, die grösseste Ruhe, der tiefste Friede sein. — מַעֲשֶׂה *Werk* bezeichnet hier den Erfolg und עֲבֹדָה *Dienst* das, was die צְדָקָה leistet, gewährt. Ersteres Nomen übersetzt *Hitzig* mit gänzlicher Aufgebung der Wortbedeutung durch *Frucht*, als wenn hier פְּרִי stände, wie C. 3, 10. 10, 10., und das zweite Nomen durch *Erzeugniss*, was noch weniger passend erscheint, denn man sagt wohl עָשָׂה פְּרִי *Frucht bringen*, und Ps. 104, 14. heisst es wohl עֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם *Kraut zum Dienst, zum Gebrauch des Menschen*, aber nie heisst מַעֲשֶׂה geradezu *Frucht*, und noch weniger עֲבֹדָה geradezu *Erzeugniss.* — הַשְׁקֵט וָבֶטַח bezeichnet die *ruhige Zuversicht*, nach der man nichts fürchtet, in keinerlei Beziehung sich gefährdet weiss. — עַד־עוֹלָם steht hier zu dem עַד־עוֹלָם V. 14. in einem bestimmten Gegensatz, indem der hier geschilderte Zustand die Aufhebung des in V. 14. dargestellten Zustan-

Und in Wohnungen voll Zuversicht,
Und in sichern Ruhestätten.
19. Aber es hagelt beim Sturz des Waldes,
Dass durch eine Demüthigung gedemüthigt
werde die Stadt.

des nothwendig voraussetzt. An einen Widerspruch beider עוֹלָמִים ist nicht zu denken.

V. 18. Den mehr allgemeinen Gedanken des vorigen Verses wendet Jes. jetzt auf sein Volk an.

V. 19. Doch diesem so friedlichen Zustande wird noch erst die Vernichtung der Feinde durch Jehova vorhergehen, durch welche Ninive von seiner Höhe gestürzt und sehr erniedrigt werden wird. — בָּרַד *es hagelt* weiset hier zurück (vrgl. C. 30, 30.) auf das entgegengesetzte Schicksal der Assyrier, die hier wie C. 10, 18. 19. 33. 34. unter dem Walde verstanden sind. — יָרַד steht auch sonst (5 Mos. 28, 52. Zach. 11, 2.) vom Gefälltwerden des Waldes, das hier als ein Werk der vom Geiste Jehova's beseelten Judäer, namentlich des אַדִּיר (C. 10, 34.) oder Messias gedacht zu sein scheint, indem der Hagel hier wie Jos. 10, 11. nur noch hinzukommt. — Unter הָעִיר versteht *Gesen.* die Hauptstadt des Feindes, Ninive, die erniedrigt, gedemüthigt werden wird in Folge dieser Niederlage der Ihrigen, welche Erklärung wegen der engen Verbindung beider Versglieder und wenn man noch dazu an die letzte Zeile in C. 28, 6. denkt, als ganz natürlich und einfach erscheinen muss. Diese Demüthigung Ninives erklärt zugleich das Dienen der Assyrier in C. 19, 23. *Hitzig* dagegen versteht הָעִיר von Jerusalem, das „sich tief zu Boden beugt, sich vor Jehova reuig demüthigt", da es nur die V. 13. 14. gemeinte Stadt sein könne. Dies kann es aber aus den angegebenen Gründen nicht sein, und überdies wird Jerusalem V. 13. durch קִרְיָה bezeichnet, V. 14. aber steht das עִיר ganz allgemein als eine nähere Bestimmung von הָמוֹן und vertritt die Stelle unseres Adjectivs *städtisch.*

20. Heil euch, die ihr säet an jeglichem Wasser,
Frei lasset den Fuss des Rindes und Esels.

V. 20. Den Schluss macht eine neue Hinweisung auf das künftige *irdische* Glück in der messianischen Zeit, wo Ackerbau und Viehzucht im schönsten Flor sein werden. Man wird säen עַל־כָּל־מָיִם an allen Gewässern d. h. nach C. 30, 25. alle Höhen werden mit Saatfeldern bedeckt sein vrgl. Ps. 72, 16., in den Gründen aber wird man das weidende Vieh frei einhergehen lassen, denn da die Weiden hinlänglich gross sind (C. 30, 23.), so ist keine Gefahr vorhanden, dass es in die Saatfelder gerathen wird. — Nach *Hitzig* „preist Jes. in diesem V. diejenigen glücklich, welche sich mit Hab und Gut nahenden Feinden durch die Flucht entziehen können", und „schildert hier eine Art Nomaden, welche zugleich Ackerbau treiben, bald da, bald dort auf ihren Wanderungen ein Stück Land anpflanzend." Doch diese Erklärung hängt weder mit dem Vorhergehenden, noch mit einem sonstigen Gedanken aus dem ganzen Gedankenkreise Jesaja's irgend zusammen. Derselbe kennt vielmehr nur Heil und Glück in einem ruhigen sesshaften Leben, wie es in einem wohlgeordneten auf Recht und Gerechtigkeit basirten Staatsverbande gegeben ist.

Siebente Weissagung.

Cap. 22, 1—14.

Dritte und letzte Verkündigung einer Belagerung Jerusalems.

(c. 715 v. Chr.)

Während der Regierung Sargons, der sich vorzugsweise mit Aegypten beschäftigt zu haben scheint und Judäa als einen unbedeutenden Binnenstaat, der nach der Bezwingung von Aegypten und Aethiopien auf den ersten Anlauf fallen musste, ganz bei Seite setzte, zog das Ungewitter, welches Jesaja in der vorigen Weissagung von Neuem verkündet hatte, auch noch vorüber. Da es nun bei der vorigen Weissagung auf eine Belagerung durch Sargon, wie in der noch frühern C. 29. auf eine Belagerung durch Salmanassar abgesehen war, so musste Jesaja bei der Thronbesteigung Sanheribs, da nun einmal eine Züchtigung der Gottlosen in Jerusalem durch die Assyrier bei ihm feststand, nothwendig seine alte Drohung erneuern, die nun dieses Mal wirklich in Erfüllung ging. Denn Sanherib scheint gleich von Anfange an die Absicht gehabt zu haben, das, was sein Vorgänger verabsäumt hatte, nachzuholen und dem jüdischen Staate ein Ende zu machen, oder ihn doch sehr zu schwächen und ihn sich gänzlich zu unterwerfen. Daher zog er gleich im Jahre 714 v. Chr. gegen Judäa zu Felde und nahm alle feste Städte desselben bis auf Jerusalem ein. 2 Kön. 18, 13. 2 Chron. 32, 1. Dieser Angriff muss nicht lange nach dem Regierungsantritte Sanheribs erfolgt sein, so dass man ihn mit ziemlicher Sicherheit wird um 715 v. Chr. setzen können. Um diese Zeit aber wird auch die Abfassung dieses Orakels zu setzen sein, da

ein solcher Regierungswechsel die frühern bis dahin nicht erfüllten Orakel gewisser Maassen antiquirte, dadurch zugleich die Abfassung einer neuen Weissagung, oder vielmehr die Erneuerung der frühern Weissagungen nothwendig machte und die Wahrscheinlichkeit ihrer endlichen Erfüllung überdies vermehrte. —

Es zerfällt diese Weissagung in zwei Theile; in dem ersten wird die bevorstehende Ankunft der Feinde, die Niederlage der Judäer, so wie die Belagerung und Vertheidigung der Stadt in poetischdivinatorischer Gegenwart geschildert, V. 1—11. *med.*; im zweiten Theile V. 11 *med.* —14. nimmt Jes. wieder ganz den Standpunkt seiner historischen Gegenwart ein und richtet von da aus seine Strafrede und Drohung an seine Zeitgenossen. Dass die Gegenwart im ersten Theile keine historische, sondern bloss eine poetischdivinatorische ist, ergiebt sich aus dem וַיְהִי V. 7., aus dem מֵרָחוֹק V. 11. und aus dem בַּיּוֹם הַהוּא V. 8. und V. 12., wird auch durch die gleichartigen Darstellungen in C. 15. 18, 1. 2. 21, 11. 12. 23, 1—14. u. s. w. bestätigt. Daher ist es unrichtig, wenn *Hitzig* den Proph. auch hier wiederum nicht als Dichter und Divinator, sondern als prosaischen Historiker auftreten lässt, so dass V. 1—6. nichts als eine historische Angabe des eben Geschehenden sein soll. Dagegen ist es vollkommen richtig, wenn *Hitzig* sagt: „Das Orakel fällt später als C. 28—32., wo die Gefahr noch weiter entfernt ist", nur wird die Zwischenzeit wohl etwas mehr, als bloss ein paar Tage, wie *Hitzig* das יָמִים in C. 32, 10. nimmt, betragen.

Or. XVIII. Cap. 22, 1—14.

1. (Ausspruch über das Thal der Schau.)
Was ist dir denn,
Dass du ganz und gar die Dächer besteigst?
2. Von Lärm erfüllte, tobende Stadt!

V. 1. Die Ueberschrift מַשָּׂא גֵּיא חִזָּיוֹן, *Ausspruch über das Schauthal,* rührt nicht von Jesaja's Hand her, sondern ist von dem spätern Diaskeuasten aus V. 5., wo Jerusalem גֵּי חִזָּיוֹן, *Thal der Vision*, genannt wird, entlehnt. Jerusalem ist so benannt, weil es als der eigentliche Sitz aller Offenbarungen Jehova's betrachtet ist (vergl. C. 2, 3. Amos 1, 2. Joel 3, 21. Jer. 25, 30.) und weil es zum grossen Theil in einem Thale lag und auch wohl Jesaja selber in diesem Stadttheile wohnte, worauf schon *Vitringa* hinwies. — מַה־לָּךְ אֵפוֹא *was ist dir?* was hast du vor? כִּי *dass* u. s. w. So beginnt Jesaja hier selber fragend, wie C. 22, 11. sich fragen lassend, indem er „sich mitten in die Unruhe und den Aufruhr versetzt, den die nahe Ankunft des Feindes in Jerusalem *erregen wird,* wo alles Volk auf die (flachen) Dächer rennt, theils um den anrückenden Feind zu sehen, theils aber auch, um sich von da herab zu vertheidigen." S. z. C. 15, 3. — In לָךְ ist die בַּת צִיּוֹן, die Einwohnerschaft von Jerusalem angeredet. — אֵפוֹא, das mit dem Fragewort אֵיפֹה *wo?* nicht zu verwechseln ist, dient hier bloss zur Verstärkung der Frage. Die ganze Formel ist hier, wie C. 3, 15. und C. 22, 16., ein Ausdruck der Verwunderung ob eines auffallenden Beginnens oder Treibens. — כֻּלָּךְ steht hier als eine nähere Bestimmung der Person in עָלִית und ist so gewisser Maassen eine Apposition zu dem ת in jener Verbalform.

V. 2. Die jetzt so frohe, lustige und lärmende Stadt wird eine Niederlage erleiden, aber nicht durch eine

(Du jetzt) fröhliches Gemäuer!
Deine Erschlagenen sind nicht vom Schwerdt
Erschlagene
Und nicht im Kampf gefallene.

Schlacht. Der positive Gegensatz ist nicht angegeben, aber man sieht, Jes. meint die *Pest*, auf die er schon C. 10, 16. zum Verderben der Assyrier rechnete, oder überhaupt *Hunger* und *Seuchen*, die natürliche Folge einer grossen Menschenmenge und einer strengen und langen Blokade. Vrgl. C. 5, 13. 9, 19. — תשאות מלאה ist eine Inversion, indem es in der natürlichen Wortstellung heissen würde מלאת תשאות oder mit dem *Jod parag.* מלאתי ה' vrgl. C. 1, 21. — עליזה hat hier, wie C. 32, 13., die Bedeutung der *Frohen*, *Vergnügten*, *Lustigen* gemäss seinem Etymon עלז = עלץ *exsultat.* Diese Anrede in der ersten Vershälfte ist genommen aus der historischen oder wirklichen Gegenwart des Proph., woraus hervorgeht, dass zur Zeit der Abfassung dieses Orakels das Volk zu Jerusalem noch an keine Belagerung durch die Assyrier dachte, noch weniger von dem Anrücken eines feindlichen Heeres zur Belagerung schon etwas wusste. Von „einer Verwirrung und Bestürzung, wie sie Folge sein konnte, der ersten sichern Nachricht vom Nahen der Gefahr" ist hier also nicht im Geringsten die Rede, was aus V. 16. (vrgl. C. 5, 11. 12. 28, 7. 8.) noch mehr hervorgeht. Auch ist das הומיה gemäss dem המון עיר C. 32, 14. nur von dem *frohen*, *lustigen* Volksgetümmel in den Strassen der Stadt zu verstehen. Schon hieraus ergiebt sich hinlänglich die Unrichtigkeit der Ansicht *Hitzig's*, der hier eine Rede finden will, die beim ersten Einrücken der Assyrier in Juda gesprochen wurde, und der daher dem עליזה als Grundbedeutung *lärmend* vindiciren will, was עלז eigentlich gar nicht bedeutet. Daher bleibt die Uebersetzung von *Gesen.* „du *fröhliche* Stadt" in ihrer alten Richtigkeit und wird weder durch die beiden vorhergehenden Glieder, noch durch den Zusammen-

3. All' deine Anführer fliehen insgesammt,
Ohne Bogen werden sie gefangen;

hang gefährdet, vielmehr bildet diese Anrede eine so schöne Antithese zu dem Folgenden, dass durch dieses rhetorische Moment die Auffassung von *Gesen.* nur noch bestätigt und bekräftigt wird. — Den verschwiegenen Gegensatz zu חֶרֶב das *Schwerdt* und מִלְחָמָה der *Kampf*, die *Schlacht* bilden רָעָב der *Hunger* und צָמָא der *Durst* C. 5, 13., oder auch Seuchen, da C. 30, 20. Brod und Wasser während der Belagerung verheissen wurde.

V. 3. Alle Vornehmen, die dem Feinde entgegengerückt sind oder sonst als Magistrate in den kleinern Ortschaften sich aufhalten, werden die Flucht ergreifen nach Jerusalem und dort wie Wehrlose gefangen gehalten und blokirt werden. „Wenn der Prophet die nach Jerusalem fliehenden קְצִינִים durch das *Suffix.* der Hauptstadt zuschreibt, so erkläre man dies nicht daher, dass ja dieselben von der Hauptstadt aus bestellt waren, sondern die Begriffe von Hauptstadt und Land fallen um so mehr zusammen, als jetzt (d. h. in der poetischdivinatorischen Gegenwart des Propheten) das Volk vom Lande sich eben in Jerusalem sammelt." קֶשֶׁת, der *Bogen*, involvirt hier zugleich חֶרֶב, das *Schwerdt*, so wie dieses im vorigen V. zugleich jenen Begriff einschliesst. Das מִן vor קֶשֶׁת hat, wie schon *Hitzig* bemerkt, die privative Bedeutung *ohne*, so dass die fliehenden קְצִינִים durch מִקֶּשֶׁת als Waffen- und Wehrlose bezeichnet werden, die entweder aus übergrosser Furcht nicht kämpfen können, oder aus Feigheit nicht kämpfen wollen. *Gesen.* dagegen erklärt מִקֶּשֶׁת durch מִקַּשָּׁתִים *von den Bogenschützen*, „welche nebst den Schleuderern zu dem leichtbewaffneten Fussvolk gehörten, das auch zur Verfolgung diente und die Gefangenen machte." Dass indessen *alle* נִמְצָאִים Jerusalems auf diese Weise zu Gefangenen gemacht werden sollen, scheint nicht recht angemessen zu sein. Es soll aber doch ganz „dasselbe" von ihnen wie

Alle, die sich in dir vorfinden, werden gefangen insgesammt,
Welche geflohen von ferne.
4. Darum sage ich:
Schaut von mir weg, ich muss bitterlich weinen,

von den קְצִינִים ausgesagt sein. נִמְצָאַיִךְ = נִמְצָאִים בָּךְ, *die sich in dir vorfinden*, zusammenfinden, die in dir gerade gegenwärtig sind, bezeichnet die ganze Menschenmasse der Hauptstadt, die aus der eigentlichen Bevölkerung und aus dem vom Lande zusammen geströmten Volke besteht. Es sind also die קְצִינִים darunter zugleich mit einbegriffen und sind nur in der ersten Vershälfte „noch besonders aus der ganzen Masse hervorgehoben, vrgl. C. 1, 10., wie sonst Jerusalem noch neben Juda genannt wird s. zu C. 1, 1." Hieraus erhellt, dass מִקֶּשֶׁת אֻסָּרוּ in der zweiten Vershälfte ergänzt werden muss, und zu derselben recht eigentlich als nähere Bestimmung des אֻסָּרוּ daselbst gehört. Ebenso gehört מֵרָחוֹק בָּרָחוּ, *von fern her sind sie geflohen*, eigentlich in die erste Vershälfte als eine nähere Bestimmung des נָדְדוּ *sie fliehen*. Es haben aber das zweite und vierte Versglied ihre eigentlichen Stellen vertauscht, um den elliptischen Wechsel bemerklich zu machen, der in den beiden Vershälften stattfindet und auch von *Gesen.* und *Hitzig* nicht ganz unbemerkt geblieben ist, indem Ersterer sagt: „Die beiden Subjecte קְצִינַיִךְ und נִמְצָאַיִךְ bilden eine Steigerung von den Feldherrn oder *Fürsten* bis zu *allen Vorhandenen*, und von *beiden* wird *dasselbe* ausgesagt, dass sie fliehen und doch gefangen werden würden." *Hitzig* bemerkt: „Der Vers besteht aus zwei Hälften, deren jede wieder in zwei Glieder zerfällt. Von diesen entsprechen sich das erste und vierte, während das zweite mit Nachdruck als drittes wiederholt wird."

V. 4. Dieses bevorstehende Schicksal erfüllt schon jetzt den Proph. mit tiefem und lebhaftem Schmerze; vrgl.

Dringt nicht in mich, um mich zu trösten,
Ob der Verheerung der Tochter meines Volks.
5. Denn ein Tag des Getümmels und der Zertretung und der Verwirrung
Ist dem Herrn Jehova der Heerschaaren im Schauthal,
Welcher Mauern zertrümmert
Und (an dem man) zum Berge schreit.

C. 16, 11. 21, 3. Mich. 1, 8. 9. Jer. 13, 17. 14, 17. Klagel. 1, 16. 2, 11. — אֶמָּרֵר בַּבֶּכִי = מַר אֶבְכֶּה vrgl. C. 33, 7. und *ἔκλαυσε πικρῶς* Matth. 26, 75. — לְנַחֲמֵנִי *um mich zu trösten.* Der Trost konnte natürlich nur von denen ausgehen, die das bevorstehende Unheil nicht so klar schauten, wie der Prophet, so dass man auch hieraus ersehen kann, es muss dasselbe noch ein zukünftiges sein; denn war es schon da, so betraf es alle gleich sehr und da konnte es Niemandem einfallen, einander zu trösten. — שֹׁד ist nicht wie שֶׁבֶר, das einige *Mss.* hier lesen, gänzlicher Untergang, sondern nur *Verheerung* des Landes in Folge eines feindlichen Einfalls.

V. 5. Der Grund des Schmerzes wird jetzt noch besonders angegeben. „Jes. beschreibt in diesem Verse die Gegenwart", aber wieder nicht die wirkliche, schon eingetretene, sondern nur die für seinen poetischdivinatorischen Geist vorhandene. — לַאדֹנָי ist nicht „*vom* Herrn", obgleich auch die LXX. haben *παρὰ Κυρίου*, sondern *dem* Herrn *sc. ist*, הָיָה, wie C. 2, 12. 13, 6. 34, 6. Joel 1, 15. 3, 4. Jer. 46, 10. Hiob 24, 1. Ezech. 13, 5. 30, 3. Offenb. 16, 14; „diesen Tag hat oder hält Jehova eben jetzt" d. h. in der poetischdivinatorischen Gegenwart des Proph. Das Subject zu מְקַרְקַר ist יוֹם, indem der Zeit öfters das poetisch zugeschrieben wird, was *in ihr* geschieht. Es ist „ein Tag, der die Mauern zertrümmert, für: an welchem

6. Denn Elam trägt den Köcher,
Mit Wagen, Fussvolk, Reitern,
Und Kir entblösset den Schild.

man sie zertrümmert. Vrgl. zu C. 8, 23." Dieses „man" ist noch mehr ausgedrückt durch den *Inf. abs.* שׁוֹעַ *man schreit, sc.* בּוֹ *an ihm*, an jenem Tage, indem das eigentliche Subject hiezu *das Volk* in der Stadt ist, da שָׁוַע, שׁוּעַ eig. *nach Hülfe schreien* bedeutet. S. Ps. 5, 3. 18, 7. Hiob 30, 24. Es wird dieses Verbum mit אֶל construirt zur Bezeichnung der Person, zu der man um Hülfe schreit, und da wir הָהָר überdies am Einfachsten und Natürlichsten vom Berge Zion verstehen, so ist der Sinn der letzten Zeile, dass man an jenem Tage zu Jehova oder auch zum Könige (vrgl. C. 8, 21.) um Hülfe schreien werde. *Gesen.* übersetzt: *Geschrei hallt wider die Berge* und erklärt es durch das Hülfsgeschrei der in der Stadt Geängstigten, welches gegen die Berge hallt. *Hitzig* nimmt שׁוֹעַ als *Part.* von Piel, das für מְשַׁוֵּעַ stände und auch noch יוֹם zum Subject hätte, so dass er übersetzt: *Der zertrümmert die Wand und schallt an den Berg.* Unter diesem Berge, vermuthet er, sei der Oelberg verstanden, von welchem das Getöse zurückhallte. Dass aber שָׁוַע eig. *um Hülfe schreien*, nicht bloss *schreien*, noch weniger *schallen* bedeutet, darf nicht übersehen werden.

V. 6. 7. Die Veranlassung dieses Getümmels und dieses Hülfegeschreis ist die Ankunft eines schlagfertigen und kampflustigen Heeres, das die ganze Umgegend von Jerusalem einnimmt und die Stadtthore besetzt hält. — עֵילָם *Elymais und Persis* (s. z. C. 11, 11.) bezeichnet hier die *Krieger* von dort, so wie קִיר die Mannschaft aus *Kir*, einem Landstriche am Flusse Kur, welcher zwischen dem schwarzen und caspischen Meere strömt, „und mit dem Araxes zusammen in letzteres einfliesst." Beide Völkerschaften müssen den Assyriern damals dienstbar gewesen sein, da ihre Mannschaften hier im assyrischen Heere die-

7\. Und es wird geschehn:
Deine vorzüglichen Thäler sind voll Wagen,
Und Reiter fassen Posto gegen das Thor.

nen. Die Elamiter (Apost. Gesch. 2, 9.) erscheinen auch Jer. 49, 35. als vorzügliche Bogenschützen, und die Mannschaften aus Kir werden hier ebenso zu verstehen sein, da das Tragen des Köchers und das Entblössen des Schildes hier nur als zwei Bestimmungen, die zusammen gehören, denn „auch die Krieger aus Kir führten den Bogen," an die beiden Subjecte besonders vertheilt sind und so das eine zum andern ergänzt werden muss. Während also die erste Bestimmung andeutet, welches die Hauptwaffe (vrgl. רֵאשִׁית גְּבוּרָתָם Jer. 49, 35.) Beider war, weiset die zweite auf den Angriff, den Sturm hin, zu dem man sich bereit macht; denn das Entblössen des Schildes ist zu verstehen von dem Abziehen „der ledernen Ueberzüge der Schilde, *tegimenta, involucra clypeorum*, welche die Soldaten auf dem Marsche trugen, um die Farben oder das Metall derselben zu erhalten (*Caes. de bell. Gall.* II, 21. *Cic. de nat. deor.* II, 14.)." Diese Ueberzüge wurden abgezogen, wenn es zum Kampfe gehen sollte, so dass dadurch hier ebenso wie C. 5, 28. durch das Gespanntsein der Bogen die Schlagfertigkeit angezeigt ist.

V. 7. Jetzt folgt die eigentliche Belagerung in poetisch-divinatorischer Gegenwart, die hier um so weniger eine wirkliche sein kann, da es, wie *Hitzig* selbst anführt, „*nie zur Belagerung kam.*" Auf die Zukunft weiset überdiess auch noch besonders das וַיְהִי zu Anfange hin, das in prophetischer Rede immer nur auf die Zukunft, so wie in historischer Darstellung auf die Vergangenheit geht, die wirkliche Gegenwart aber wohl nirgends anzeigen dürfte, wenn wir es auch, wie hier, durch das Präsens übersetzen können: *und es geschicht, dass* u. s. w. Vor מִבְחַר - עֲמָקַיִךְ, *die Auswahl deiner Thäler*, d. i. deine auserwählten, herrlichen Thäler, *valles exquisitae*, ist eigentlich ו *ut* zu er-

8. Da nimmt er weg die Decke Juda's,
So dass du schauest an jenem Tage —
Nach der Rüstung im Waldhause.

gänzen, da das Folgende von וַיְהִי *et fiet* eigentlich abhängt. — שִׁית, *ponere*, steht hier in militairischem Sinne und entpricht daher ganz dem Ausdrucke *Posto fassen*, eine militairische Stellung einnehmen, wie Ps. 3, 7. vrgl. שׂוּם, שִׂים 1 Sam. 15, 2. 2 Kön. 16, 9. — Der Sing. הַשָּׁעְרָה *gegen das Thor* steht hier collectivisch für den Plur. wie שְׁעָרוֹ Obad. 11., wofür das K'ri unnütz שְׁעָרָיו gelesen wissen will.

V. 8. Wann solches alles geschehen wird, dann werden dem Volke gleichsam die Schuppen von den Augen fallen und sie werden schauen, aber wonach? nicht nach Jehova, sondern — nach dem Waffenvorrath, um sich zu vertheidigen. „Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt schon aus" dem hinzugefügten וַתַּבֵּט *so dass es sc.* Juda *schaut.* Vrgl. 4 Mos. 22, 31. 24, 4. 16. Ps. 119, 18. Das Subject zu וַיְגַל kann nur Jehova sein, von dem alle Enthüllung und Offenbarung ausgeht, und der hier dieselbe ebenso handgreiflich und nachdrücklich, wie C. 28, 11. 20. seine Zurechtweisung den sie Bedürfenden zu Theil werden lässt. — מָסָךְ, κάλυμμα, ist eine *Augendecke*, welche das Gesicht vor Andern verhüllt 1 Mos. 20, 16. 2 Mos. 34, 33, aber auch anderer Seits verhindert, dass man etwas sieht Jes. 25, 7. 2 Cor. 3, 14. — בַּיּוֹם הַהוּא *an jenem Tage* weiset hier, wie sonst immer in der prophetischen Rede, auf eine zukünftige Zeit hin, so dass dadurch alles Frühere in die Zukunft verwiesen ist. Ganz vergeblich lehnt sich daher *Hitz.* hier, wie C. 28, 5., gegen die Bedeutung dieser Zeitbestimmung auf, da schon das Schiefe seiner Uebersetzung „*an dem Tage*" das Unrichtige seiner Auffassung kenntlich macht. Denn was soll damit gesagt sein? Soll es so viel sein, als: *jetzt*? Das geht nicht an! Oder soll darin der Tag der Nacht entgegen gesetzt sein? Das geht noch we-

9. Und die Risse der Davids-Stadt sehet ihr,
Dass ihrer viel sind,
Und ihr sammelt — die Wasser des untern
Teiches.

niger an, weil dadurch הַהוּא *alle* Bedeutung verlieren würde. Unter dem בֵּית הַיַּעַר *Haus des Waldes*, wofür der vollständige Ausdruck בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן ist, *Haus vom Walde Libanon* (1 Kön. 7, 2—6. 10, 17.), wird verstanden ein Zeughaus oder Waffenmagazin aus Zedernholz, welches Salomo erbaute. Es lag dasselbe auf dem östlichen Hügel Ophel (Neh. 3, 19.), und daraus erst wird עֹפֶל in C. 32, 14. recht klar. —

V. 9—11. *med.* Angabe der Maassregeln, welche man dann zur Vertheidigung der Stadt ergreifen werde. Dieselben vorherzuverkünden war insofern nicht schwer, als sie in der Natur der Sache lagen, auch führt sie Jes. bloss darum so speciell an, um zu zeigen, wie gewiss er seiner Sache ist. Zugleich liegt in diesem Allen gewisser Maassen eine Hinweisung auf das, was man werde thun müssen, so dass *Hiskia's* Verhalten beim Anrücken der Assyrier unter *Sanherib* diesem allen gar sehr entsprach. 2 Chron. 32, 3—5. Das Erste ist bei der zu erwartenden Belagerung eine genaue Untersuchung der Stadtmauern, die man als ziemlich schwach und baufällig im Ganzen bemerken werde. — עִיר דָּוִד, *Stadt Davids,* ist der südlichste und höchste Theil der Stadt mit der Zionsburg, welche David von den Jebusitern eroberte und zu seinem königlichen Sitze erwählte, weshalb sie nach ihm benannt wurde. 2 Sam. 5, 7. 1 Kön. 18, 1. Diesen Stadttheil umgab eine besondere Mauer (vrgl. 1 Kön. 3, 1. 9, 24. *Joseph. Bell. Jud.* 6, 6.), deren *Risse* hier gemeint sind, worin zugleich eine Andeutung liegt, dass man sich auf eine Einschliessung in der Zionsburg wird gefasst machen vrgl. C. 32, 14. Ueber die Ableitung des Wassers aus dem untern Teiche in die Stadt bei bevorstehender Belagerung, indem man das durch eine Wasserleitung in die-

10. Und die Häuser Jerusalems zählet ihr
Und reisset die Häuser nieder,
Um die Mauer zu befestigen.
11. Und ein Becken macht ihr zwischen der Doppelmauer,
Für die Wasser des alten Teiches;

sen Teich fliessende Wasser der Quelle Siloa, von der auch der Teich Siloa hiess, in die Stadt zog und es dort sammelte (קִבֵּץ = אָסַף 2 Sam. 14, 14.), so wie über die Lage dieses Teiches ausserhalb der Stadt s. z. C. 7, 3. Auch hieraus ergiebt sich, dass von keiner bereits stattfindenden Belagerung die Rede sein kann, denn ist der Feind schon vor den Mauern, hält die Thore besetzt, ja berennt bereits die Stadt, wovon *Hitzig* zu V. 7. redet, so ist nicht mehr Zeit, dergleichen Sicherheitsmaassregeln vorzunehmen. Daher redet auch *Hitzig* hier von dem ersten Geschäft, „wenn man eine Belagerung *besorgte*," wodurch er seine obige Auffassung selbst aufhebt, indem er selber hier eine erst bevorstehende Belagerung annehmen muss.

V. 10. Dieser Vers führt die erste Hälfte des vorigen weiter aus, indem das Bemerken der Risse die Ausbesserung der Mauer zu Folge hat und man zu diesem Behufe die entbehrlichen Häuser abbricht. Daher wird man הַחוֹמָה vorzugsweise von jener Mauer der Davidsstadt und das לְבַצֵּר zunächst von der Wegschaffung jener Risse zu verstehen haben. In וַתִּתְצוּ, von נָתַץ *diruit*, *destruit*, ist das Dagesch im radicalen ת wegen des darunter stehenden Schwa ausgefallen. —

V. 11. Die erste Hälfte dieses Verses führt die zweite von V. 9. weiter fort. Die Worte וּמִקְוָה עֲשִׂיתֶם entsprechen dem וַתְּקַבְּצוּ und erklären es gewisser Maassen. Es kann darunter wohl nur ein gemachter Teich, בְּרֵכָה עֲשׂוּיָה (Neh. 3, 16.) verstanden sein, wie ihn Hiskia nach dieser Weissagung scheint ausgeführt zu haben, vrgl. 2 Kön. 20, 20. Die

Aber ihr blickt nicht auf den, der solches thut
Und nach dem, der solches veranstaltet von fern her, sehet ihr nicht.
12. So dass der Herr, Jehova der Heerschaaren, rufen wird an jenem Tage

הַחֹמֹתַיִם oder Doppelmauer muss nach 2 Kön. 25, 4. und Jer. 39, 4. im Südwesten von Zion gelegen und sich bis in die Nähe der königlichen Gärten hingezogen haben, welche am Fusse der königlichen Burg, nördlich von der בְּרֵכָה עֲשׂוּיָה und nicht weit vom Teiche Siloa lagen. Neh. 3, 15. 16. Während also die erste Mauer mehr hoch gelegen zu haben scheint, und so die königlichen Gärten, die Quellen Siloa und Rogel nicht mit einschloss, geschah solches durch die zweite Mauer, innerhalb welcher die מִקְוָה gemacht werden würde, auch der gemachte Teich Hiskia's gelegen haben dürfte, während der untere Teich ausserhalb derselben lag, daher ihm sein Wasser entzogen und auch wohl in diese מִקְוָה geleitet werden sollte. — הַבְּרֵכָה הַיְשָׁנָה, *der alte Teich*, ist identisch mit dem obern Teich C. 7, 3., welcher von der Quelle Rogel mit Wasser versorgt wurde. Da er ebenfalls ausserhalb der Stadtmauern lag, so sollte das Wasser der Quelle Rogel ihm entzogen und dasselbe gleich dem Wasser der Quelle Siloa in jenes Becken zwischen der Doppelmauer geleitet werden. — Mit וְלֹא beginnt der Gegensatz des zweiten Theils dieser Weissagung, indem der Prophet jetzt darauf hinweiset, wie seine Zeitgenossen ungeachtet dieser so drohenden und so schrecklichen Zukunft doch auf Jehova nicht achten, um sich zu ihm zu bekehren und so das Unheil abzuwenden. Daher steht das לֹא הִבַּטְתֶּם und לֹא רְאִיתֶם mit dem dazu gehörigen Object in einer so bestimmten Beziehung zu dem תַּבֵּט und רְאִיתֶם V. 8. und V. 9. mit ihren Objecten, dass von diesem Nichtsehen jenes Sehen die Folge ist. In מֵרָחוֹק ist insofern die Zukunft ausgedrückt, als das, was Jehova von ferne bildet, selber noch fern ist.

Zum Weinen und zur Trauer,
Und zum Abscheeren des Haars und zur Anlegung des Trauergewands.
13. Aber siehe da! Lust und Freude!
Rinder-Würgen und Schaafe-Schlachten,
Fleisch-Essen und Wein-Trinken: —
„Gegessen und getrunken! denn morgen sterben wir doch."

V. 12. Es wird jetzt die nothwendige Folge der gänzlichen Vernachlässigung Jehova's noch besonders angegeben und dadurch zugleich eine andere Seite der Belagerung zur Bezeichnung dieser hervorgehoben. Aus dem וַיִּקְרָא verbunden mit dem folgenden בַּיּוֹם הַהוּא geht von Neuem hervor, dass diese Belagerung als zukünftig gedacht sei, und das Gezwungene und Unpassende der Uebersetzung ***Hitzig's***: ***es ruft der Herr an dem Tag***, was von der Gegenwart verstanden werden soll, zeigt sich hier von Neuem. Das Weinen, die Trauer u. s. w. steht hier als Ausdruck des tiefen Schmerzes über das hereingebrochene Unglück und Verderben des Vaterlandes, wie C. 15, 2. 3. Jehova ruft also zu solchen Aeusserungen des Schmerzes, indem er solches Unheil zur Strafe über das Land verhängt. An „Reue über die Sünden" ist hier gar nicht zu denken.

V. 13. Ungeachtet einer so schrecklichen Zukunft herrscht jetzt überall der Jubel und die Prasserei eines schrecklichen Leichtsinnes, der eher das ganze künftige Wohlsein für einige Augenblicke roher sinnlicher Lust hingiebt, als dass er sich bekehrt. Die Form שָׁתוֹת ist für שָׁתֹה gewählt wegen des Gleichklangs mit שָׁחֹט, vrgl. הִנְדֹּף für הִנָּדֵף wegen תִּנְדֹּף Ps. 68, 3., auch 2 Sam. 6, 20. und Jes. 42, 20. im K'ri. Vor אָכוֹל וְשָׁתוֹ ist mit Bezug auf die gemeinten Personen לֵאמֹר zu ergänzen, und das נָמוּת steht entweder nur ganz allgemein von dem Untergange des Staates überhaupt, wie Amos 2, 2., oder es legt ihnen der Pro-

14\. Doch Jehova der Heerschaaren hat sich meinem
Ohr geoffenbart.
„Nicht soll euch dieser Frevel verziehen wer-
den, bis ihr sterbt,"
Spricht der Herr, Jehova der Heerschaaren.

phet diese Worte nur von seinem Standpunkte aus in den Mund, indem ihr Verhalten *für ihn* eine solche Sprache führt; denn nach seiner Ansicht zogen sie durch ihr unbussfertiges und lustiges Leben das Verderben über sich schleunigst herbei, ja dasselbe war schon fest beschlossen und stand schon vor der Thür, was er sie hier selber verkünden lässt, indem er sie als Motiv ihrer Vergnüglichkeit und Prasserei das baldige Verderben angeben lässt, obgleich sie in ihrer Sicherheit nichts Derartiges erwarteten oder auch nur daran dachten. Vrgl. C. 22, 6., wo ihnen der Prophet ähnliche Worte beilegt. Erst durch diese Auffassung erhält das Sterben im folgenden

V. 14. einen rechten Sinn, denn wie könnte Jes. ihnen mit ihrem Tode als einer besondern Strafe drohen, wenn sie sich auf denselben mit Bewusstsein und Absicht in Saus und Braus schon gefasst machten? Das Unpassende der Erklärung, wenn man die letzten Worte des vorigen V. die Frevler wirklich selber reden lässt, scheint bis jetzt allein der Chaldäer empfunden zu haben, indem er das zweite מות hier von dem *zweiten Tode*, den die Verdammten in der Unterwelt sterben werden, erklärt. Denn dass ihre Sünden nicht gesühnt werden sollen, bis sie sterben, kann nur den Sinn haben, dass erst in und mit ihrem Tode, der als das grösseste Uebel gilt, ihre angemessene Strafe für ihre freche und sichere Gottlosigkeit eintritt, mögen sie nun schon vorher etwas erlitten haben, oder nicht. Die Sünde wider den heiligen Geist aus dem N. T. hier herbeizuziehen, ist ganz unpassend, oder man müsste sie in allen Stellen des A. T. finden wollen, welchen der Gedanke zum Grunde liegt,

dass der Sünder, welcher sich nicht zu Gott bekehrt, dem Tode verfallen ist und sterben müsse (Ezech. 18, 23. 24. 32. 33, 11. Sprüchw. 10, 2. Röm. 6, 23. Jac. 5, 20. 25.); denn nichts weiter ist auch hier zu suchen und zu finden. —

Achte Weissagung.

Cap. 22, 15—25.

Drohrede an den königlichen Beamten Sebna.

(c. 715 v. Chr.)

Es ist dieses die einzige Weissagung in der Orakelsammlung Jesaja's, welche an eine einzelne Person gerichtet ist, doch kommen dergleichen Weissagungen bei andern Propheten vor. Amos 7, 17. Jer. 20, 1—6. 28, 15—17. 29, 21—32. Diese persönlichen Weissagungen sind in der Regel drohend, selten das Gegentheil, wie Jer. 39, 15—18. und hier V. 20—24.

Die beiden hier genannten Männer Sebna und Eljakim kommen auch noch C. 36, 3. 11. 22. C. 37, 2. vor, wo wir den zweiten wirklich das Hofamt des ersten, welches er hier noch bekleidet, das ihm aber nach dieser Weissagung genommen und dem Eljakim übertagen werden soll, wirklich inne haben sehen. Hieraus ergiebt sich, dass diese Weissagung gegen Sebna noch vor der in C. 36. erzählten Begebenheit vom Propheten ausgegangen sein muss. Da sie sich nun überdiess nach Stellung und Inhalt an die vorige Weissagung enge anschliesst, so werden wir sie in dieselbe Zeit, nur ein wenig später ansetzen müssen. Denn die V. 18. dem Sebna angekündigte Verbannung in ein fernes Land, wo er sterben soll, hängt innig zusammen mit der

im vorigen Orakel geweissagten Belagerung Jerusalems durch die Assyrier. Dieser Sebna war nemlich ohne Zweifel auch einer von den Grossen Hiskia's, welche in stolzer Sicherheit nicht die geringste Unbill von den Assyriern fürchteten, obschon sie gegen dieselben heimlich machinirten und sich das Ungewitter über ihrem Haupte bereits zusammenzog. Wie sie daher in der vorigen Weissagung V. 13. lustig schmausen und zechen, dass man glauben sollte, sie wollen die nur so kurze Zeit bis zu ihrem Untergange noch recht sehr geniessen, ebenso lässt sich hier einer von ihnen ein Erbbegräbniss in einen Felsen hauen, als ob er und seine Nachkommen in tiefstem Frieden ihre Tage beschliessen würden. Da sich nun aber Sebna unmöglich eine solche Grabstätte konnte bereiten lassen, während die Assyrier sogar Jerusalem schon belagerten, und da *Hitzig* selber aus V. 18. abnimmt, „dass die Assyrier noch nicht im Lande standen," so ergiebt sich aus dem Zusammenhange dieser Weissagung mit der vorigen und aus der fast gänzlichen Gleichzeitigkeit beider ebenfalls, dass die in der vorigen Weissagung geschilderte Belagerung nur divinatorisch, nicht historisch zu fassen sei. Es wird daher hier *Hitzig* auf einmal ganz unsicher und seltsam schwankend, indem er diese Weissagung „*immerhin* noch etwas früher" anzusetzen geneigt ist. In diesem „*Immerhin*" spricht sich aber nicht nur eine ganz ungewöhnliche Unsicherheit, sondern auch zugleich das Gefühl einer ziemlichen Unwahrscheinlichkeit der Annahme aus, so dass *Hitzig* bei nochmaliger Prüfung sich wohl bereit finden würde, diese Weissagung nicht „etwas" früher, sondern etwas später, als die vorige anzuweisen, so dass *beide* noch vor der Ankunft der Assyrier unter Sanherib verfasst worden sind, aber so auf einander folgten, wie sie noch jetzt zu einem Cap. verbunden sind.

Or. XIX. Cap. 22, 15—25.

15. Also sprach der Herr, Jehova der Heerschaaren:
Gehe, komm zu diesem Beamten da,
Zu Sebna, dem Hausmaier, (sagend:)

V. 15. 16. Jesaja erhält von Jehova den Auftrag, *sich* zu Sebna zu verfügen, als er gerade damit beschäftigt war, sich ein Felsengrab machen zu lassen. Dort sollte er ihn an Ort und Stelle (vrgl. C. 7, 3.) seine Verwunderung über sein eitles Beginnen bezeugen und ihm zugleich sein künftiges Schicksal für sein sonst so strafbares Benehmen ankündigen. — סֹכֵן, von סָכַן *Gewinn, Nutzen schaffen* Hiob. 15, 3. 22, 2., ist der *Verwalter*, hier ein königlicher, der noch genauer bezeichnet wird durch das folgende אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת, welche Bezeichnung hier der Benennung des fränkischen *Maior domus* vollkommen entspricht und so einen Beamten des Königs bedeutet, der die Aufsicht über das Hauswesen des Königs hat und dadurch nicht nur ein sehr Vertrauter des Königs ist, sondern auch die übrigen Hofbeamten als Oberaufseher gewisser Maassen beaufsichtigt. Es ist also dieses Amt ohne Zweifel die höchste Hofcharge, vrgl. V. 21. 2 Chron. 26, 21. und Jes. 36, 3. 27, 2., wo der Hausmaier vor dem Staats-Secretair und Canzler genannt wird. Dieser Sebna erscheint hier also als erster Hofbeamte, weshalb er auch für eine seiner hohen Würde angemessene Begräbnissstätte Sorge trägt, was den Propheten veranlasst, ihm im Namen Jehova's seine höchliche Verwunderung über ein solches Unternehmen auszudrücken, da er als ein Ausländer und Eunuch sich ein Begräbniss machen lässt, wie es die vornehmen Inländer, welche Familie hatten, für sich und ihre Erben machen zu lassen pflegten, indem die vornehmen Hebräer nach dem Vorgange von Abra-

16. Was hast du hier und wen hast du hier,
Dass du dir hier ein Grab aushauest?
Indem er in der Höhe sein Grab aushaut,
Sich aushöhlend in den Felsen eine Wohnung.

ham, Isaak und Jacob (1 Mos. 23, 4—20. 49, 29—31. 50, 13.) sehr viel auf Erb- und Familiengrüfte hielten und Sebna in nichts ihnen nachstehen wollte. Das dreimalige פֹּה *hier* ist nicht sowohl auf die Stätte zu beschränken, wo das Grab ausgehauen wurde, sondern vielmehr auf Judäa und Jerusalem zu beziehen, indem es an dieser Stelle einen Gegensatz bildet zu dem *dort*, von wo Sebna her war oder wohin er geschleudert werden sollte; denn dass er ein Ausländer gewesen, kann man mit ziemlicher Sicherheit aus seinem nichthebräischen Namen und aus der ersten Frage מַה-לְּךָ פֹּה schliessen und wird von Jarchi und Kimchi geradezu angegeben. Die zweite Frage וּמִי-לְךָ פֹּה kann hier füglich nur darauf bezogen werden, dass Sebna keine Familie zu Jerusalem gehabt haben muss, was darin seinen Grund gehabt zu haben scheint, dass er als Hausmaier zugleich Aufseher des Harems und darum ohne Zweifel ein סָרִיס, ein *Verschnittener*, war. *Jahn* Bibl. Arch. II, 2. S. 274. — Nachdem Jehova dem Jesaja das, was er zu Sebna sagen sollte, angegeben hatte, redet er natürlich von Sebna wieder in der dritten Person, eine Bestimmung nachholend, durch welche der Auftrag, gerade eine *solche* Frage an Sebna zu richten, historisch motivirt wird. Es ist dadurch auch zugleich die Gegend angegeben, wohin sich Jesaja begeben sollte, vrgl. C. 7, 3. Dass diese Bestimmung von dem, wozu sie eigentlich gehört, durch das, was der Prophet sagen soll, so weit getrennt ist, kann hier um so weniger auffallen, da gleich in den beiden folgenden Versen die Ortsbestimmung אֶל-אֶרֶץ רַחֲבַת יָדָיִם in V. 18. von den drei ersten Worten des V. 17., zu denen sie gehört, durch mehrere andere Sätze und Bestimmungen getrennt ist.

17. Siehe Jehova schleudert dich, wie man einen
Menschen schleudert,
Und fasset dich fest,

Weniger passend lassen *Hitzig* und *Gesenius* mit V. 16. schon die wirkliche Rede Jesaja's an Sebna beginnen, wodurch sie mit den Suffixen der dritten Person in der zweiten Hälfte dieses V. in Conflict gerathen, und daher Ersterer, so wie schon LXX. *Vulg. Syr.*, ganz willkürlich so übersetzt, als wenn קִבְרְךָ für קֹבְרוֹ und לְךָ für לוֹ stände. — מָרוֹם gehört dem Gedanken nach als nähere Bestimmung zu בַּסֶּלַע, indem beide *Nomina* wieder nur wegen der Bildung eines Parallelismus *membrorum* von einander getrennt wurden, da חֹצְבִי dasselbe ist und bedeutet, wie חֹקְקִי, und מִשְׁכָּן לוֹ dasselbe, was קִבְרוֹ, besagt. Ueber das *Jod parag.* an beiden Participien s. *Gesen.* Lehrg. S. 546. Da dieses *Jod* sonst nur vor dem *Genitiv* und vor Präpositionen steht, so hat man auch darin eine Andeutung, dass vor מָרוֹם zu ergänzen ist בַּסֶּלַע und also auch jenes Nomen vor diesem im zweiten Gliede des Parallelismus ergänzt werden muss. Was nun diesen *hohen Felsen* betrifft, so scheint es uns um so ehrenvoller gewesen zu sein, je *höher* man seine Grabstätte hatte, daher es von *Hiskia* 2 Chron. 32, 33. heisst, dass man ihn in dem höchsten der Begräbnisse der Söhne Davids begraben habe und er in seinem Tode von ganz Juda und den Einwohnern Jerusalems geehrt worden sei. Dergleichen Felsengräber (*μνημεῖα λαξευτὰ* Luc. 23, 53.) finden sich noch in der Nähe von Jerusalem, und zwar in drei Abtheilungen, nemlich im Berge Zion, wo nur die Könige begraben wurden (1 Kön. 2, 10. 2 Chron. 32, 33. Neh. 3, 16.), sodann am westlichen Abhange des Oelbergs im Osten Jerusalems und endlich in der Thalwand westlich von Jerusalem. Da diese Gräber meist für ganze Familien eingerichtet sind, die öfters mehrere Gemächer umfassen, so lässt sich darnach die zweite Frage in ihrem ganzen Sinne noch sicherer verstehen.

18. Um und um wickelt er dich zu einem Wickel,
Wie einen Ball,
In ein nach beiden Seiten weites Land.

V. 17. 18. Mit diesen beiden Versen beginnt erst die eigentliche Rede des Propheten, und zwar so, dass die Worte der ersten Hälfte des vorigen Verses nicht weiter wiederholt sind, was gar nicht nöthig war. Es wird dem Sebna hier ohne Weiteres seine Abführung mit seiner ganzen Habe nach Assyrien angekündigt, wo er und seine Wagen ihr Ende finden werden. הִנֵּה hat hier wieder eine explicative Bedeutung, indem jetzt angeführt wird, wie auch Sebna selbst nicht in Judäa sterben würde und also ein solches Grab auch hier für ihn selber ganz überflüssig sei. — Das *Nomen* טַלְטֵלָה (vrgl. חַלְחָלָה *heftiger Schmerz*) ist eigentlich der Inf. von טול in Pilpel mit der Föminінal-Endung, und גָּבֶר ist das davon abhängige Object. Die Verbindung hier entspricht der von הָרֹג בָּקָר u. s. w. V. 13. Das Ganze bedeutet also das Werfen eines Mannes, d. i. wie man einen Mann wirft, worunter die Deportation und zugleich die Winzigkeit der ganzen Macht und Hoheit Sebna's im Verhältniss zu Jehova (vrgl. גֶּבֶר in Hiob 22, 2. 10, 5. Sprüchw. 20, 24.) verstanden ist. Für die ganze Redeweise sind noch zu vergleichen Stellen wie 1 Sam. 20, 17.: אַהֲבַת נַפְשׁוֹ אֲהֵבוֹ er liebte ihn wie man sein Leben liebt. 3 Mos. 18, 22. 20, 13. 26, 36. 4 Mos. 31, 2. S. auch unten C. 33, 4. Sonst fasste man gewöhnlich גָּבֶר als *Subject* zu טַלְטֵלָה, und darnach übersetzt *Gesen.*: „mit Manneswurf" d. i. mit männlichem, kräftigem Wurf, was ***Hitzig*** gegen die Grammatik befinden will, so dass er übersetzt: „Siehe Jehova schleudert dich ***schleudernd, o Mensch***", allein diese Uebersetzung dürfte viel eher gegen die Grammatik sein, denn טַלְטֵלָה ist wie חַלְחָלָה von חוּל ein ***Nomen*** (Ewald Kr. Gr. S. 477.), und kann daher wohl nicht wie ein ***Inf. abs.*** betrachtet werden. — עָטָה ist hier nicht ***verhüllen*** (غطا), sondern ***ergreifen*** (عطا) und scheint dar-

Dort sollst du sterben,
Und dort deine herrlichen Wagen —,
Du Schmach des Hauses deines Herrn!
19. So dass ich dich stosse von deinem Posten
Und man aus deiner Stellung dich reisset.

auf zu gehen, dass ihn der Assyrerkönig schon gut fassen und sich seiner versichern werde, so dass er nicht wieder loskommt. צָנוֹף יִצְנָפְךָ צְנֵפָה *um und um wird er dich wickeln zu einem Wickel.* Darunter scheint verstanden zu sein, dass er gefesselt und mit einer gehörigen Escorte versehen transportirt werden würde. Mit כַּדּוּר, *wie einen Ball,* werden alle bisherigen Nebenbestimmungen kurz zusammengefasst und er dadurch zugleich als ein ganz machtloser und der Willkür Anderer völlig hingegebener Mann bezeichnet. Unter der אֶרֶץ, die da weit ist יָדַיִם *nach beiden Seiten* d. h. rechts und links, nach Süden und nach Norden, kann hier nur das Reich Assyrien verstanden sein, so dass bei so grossem Umfange desselben an kein Entkommen zu denken ist. Daher heisst es auch gleich: *dort wirst du sterben* mit Bezug darauf, dass er sich deshalb ganz überflüssig ein Grab zu Jerusalem machen lasse V. 16. Aus תָּמוּת ist ein passender Verbalbegriff herauszunehmen und zu מַרְכְּבוֹת zu ergänzen. Während diese *Wagen*, die auch als Pracht- und Staatswagen eine kriegerische Bedeutung hatten, als Sebna's כָּבוֹד bezeichnet werden, wird er selber in schneidendem Gegensatze קָלוֹן genannt und zwar *eine Schmach* des *Hauses* seines Herrn, über das er gesetzt war und darum doch gerade der Würdigste sein sollte. Vrgl. C. 32, 5—7.

V. 19. Eben darum, weil er eine Schande des königlichen Hofes sei, soll er gestürzt werden, so dass dieser Vers nicht „eine Folge aus V. 18. und 17. entwickelt," sondern nur eine Folge der drei letzten Worte des vorigen Verses. —

20. Und es wird geschehn an jenem Tage,
Dass ich berufe meinen Knecht,
Den Eljakim, Hilkia's Sohn;
21. Und ich ihm deinen Rock anziehe,
Und deinen Gürtel ihm umgürte,
Und deine Herrschaft leg' in seine Hand,
Dass er ein Vater sei
Dem Bewohner Jerusalems und dem Hause Juda's.

V. 20. 21. An Sebna's Stelle soll Eljakim kommen. Denselben finden wir später in C. 36. und 37. auch wirklich an Sebna's Stelle, so dass wir auch daraus wieder erkennen, wie *Hiskia* in den Weissagungen Jesaja's Weisungen erkannte, die er so viel, als nur irgend möglich, befolgte. — קָרָא steht hier ebenso von der Berufung Jemandes durch Jehova *zu einem Amte,* wie im N. T. *καλεῖν* von der Berufung zum Christenthume. Dieser Staatsbeamte wird hier ein *Knecht Jehova's* genannt, insofern er dem Willen Jehova's ganz ergeben ist und ihn getreulich zu erfüllen bemüht ist. — Da es bisweilen gewisse Familiennamen gab, von denen man nicht gern abging (vrgl. Luc. 1, 61.), und Eljakim hier als ein theokratischfrommer Mann dargestellt wird, so liegt die Vermuthung nahe, dass, da sein Vater Hilkia hiess, der spätere Priester Hilkia, welcher unter *Josia* von 642—611 v. Chr. das Gesetzbuch Mosis im Tempel auffand (2 Kön. 22, 8. 2 Chron. 34, 15.), ein Sohn oder Enkel dieses Eljakim mag gewesen sein.

V. 21. Die auf die Berufung folgende Installirung wird veranschaulicht durch die Anlegung der Amtstracht, welche Jehova dem Sebna *aus-* und dem Eljakim *an*zieht, vergl. 1 Mos. 4, 21. — Der כְּתֹנֶת des Hausmaiers muss sich wohl als Kleidungsstück des höchsten Hofbeamten vor dem gewöhnlichen Kleidungsstücke dieses Namens durch Kostbarkeit des Stoffs und sonstige Verzierungen unterschieden ha-

22. Und ich lege den Schlüssel des Hauses Davids
auf seine Schulter,
So dass er öffnet und Niemand schliesst,
So dass er schliesst und Niemand öffnet.

ben, so wie auch אַבְנֵט nur den kostbaren Gürtel der Priester und Vornehmen bedeutet. Hier wird nun diesem Hofbeamten nicht nur eine *Herrschaft*, מֶמְשָׁלָה, beigelegt, sondern er wird auch ebenso, wie C. 9, 5. der Messias, ein *Vater* der Einwohner Jerusalems und des Hauses von Juda genannt, woraus von Neuem erhellt, wie der Messias vor seinen gleichgesinnten Grossen und Hofbeamten nur eine etwas höhere Stellung und die Erblichkeit seiner Würde voraus hat, weshalb er auch אֲבִי־עַד ein *Ewig-Vater* C. 9, 5. genannt ist. Die hebräische Hausmaier-Würde scheint darnach nicht weniger einflussreich gewesen zu sein, wie die fränkische, so dass es nur auf den Geist und die Kraft dessen ankam, der sie inne hatte, um viel Heil und Segen im ganzen Lande zu verbreiten.

V. 22. Der vorige Vers wird so fortgesetzt, dass unter den Insignien der Hofbeamten das des Hausmaiers, ein Schlüssel, besonders hervorgehoben, dieser dem Eljakim überwiesen und ihm damit eine unbeschränkte Gewalt von Jehova übertragen wird. Das Bild des Schlüssels ist von hier unverändert übergegangen in Offenb. 3, 7. und dort auf den Messias übertragen; gleichwohl hat sich *Hengstenb.* in seiner Christologie nicht darüber verlauten lassen, warum er diese Stelle hier nicht für messianisch hält, obgleich das N. T. eine solche Anwendung von ihr macht, wie in 2 Thess. 2, 8. und Röm. 15, 12. von den bildlichen Ausdrücken in Jes. 11, 4. und 10. Ausserdem kommt dieses Bild des Schlüssels und der Schlüsselgewalt im N. T. noch Matth. 16, 19. vor, wo aber nicht Christus von Gott, sondern Petrus von Christus die Schlüsselgewalt erhält, und wo in den Worten Christi zu Petrus wohl nur durch ein Missverständniss des Uebersetzers, der auch unsere Stelle nicht

23. Und ich schlage ihn als Nagel an einen festen Ort,
Dass er werde ein Ehren - Stuhl für seines Vaters Haus,
24. Und sich an ihn hängt die ganze Menge seines Vater - Hauses,
Die Schösslinge und Auswüchse,
Alle kleinen Gefässe,
Von den Becken - Gefässen bis zu sämmtlichen Krug - Gefässen.

gekannt zu haben scheint, für *Schliessen* und *Oeffnen* das zum Schlüssel gar nicht passende *Binden* und *Lösen* gesetzt ist. — מַפְתֵּחַ, ein Instrument, womit man etwas öffnet, der *Schlüssel*, steht hier als Symbol der *unbeschränkten* מֶמְשֶׁלֶת und wird darum hier ebenso wie הַמִּשְׂרָה C. 9, 5. mit עַל־שִׁכְמוֹ *auf seine (r) Schulter* verbunden. Die zweite Vershälfte enthält die Folge dieser Uebergabe des Schlüssels. וּפָתַח וְאֵין סֹגֵר *so dass er öffnet und Niemand schliesst* für: so dass, wenn er öffnet, Niemand schliesst. Ebenso das parallele Glied.

V. 23. 24. Eljakim wird in dieser Hausmeister - Stellung so fest und unbeweglich sein, wie ein Nagel, der in einer starken Mauer oder dergl. eingeschlagen ist, so dass er der Stolz seines Hauses werden und Alles aus seiner Verwandtschaft sich ihm anhängen wird, um durch ihn aus der Niedrigkeit sich zu erheben. Zach. 10, 4. steht יָתֵד *Pflock*, *Nagel* geradezu für *Fürst*, *Grosser*, Säule des Staats. In einer ganz ähnlichen Verbindung aber, wie hier, steht es noch Esra 9, 8. לָתֶת לָנוּ־יָתֵד בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ *um uns zu geben einen Nagel an seinem heiligen Ort.* Auch im Arabischen kommt dieser Ausdruck in ähnlicher Bedeutung vor. Aus den folgenden Worten scheint hervorzugehen, dass Eljakim von niedriger Herkunft war. Er wird so dargestellt, dass es für jeden seiner Verwandten eine

25. An jenem Tage, ist der Ausspruch Jehova's der
Heerschaaren,
Wird weichen der Nagel, der an einem festen
Ort eingeschlagene,

besondere Ehre sein wird, ihm nahe zu stehen, oder wie es hier im Bilde des כִּסֵּא כָבוֹד liegt, auf ihm zu sitzen. Dieses Bild wird aber sogleich wieder verlassen und zu dem des Nagels zurückgekehrt, so dass sich seine Verwandte an ihn anhängen und diese mit Töpfergeschirr verglichen werden. Die Verwandten werden hier gleichsam in zwei Classen getheilt, die rechtmässigen Leibeserben werden צֶאֱצָאִים, *Sprösslinge*, welche ein Mensch, oder eine Pflanze naturgemäss hervorbringt, die übrigen Seitenverwandten aber צְפִיעוֹת *Misteln* genannt. —

V. 25. Doch zuletzt wird auch dieser in seiner Stellung so feste *Knecht Jehova's* gestürzt und alle seine Verwandte mit ihm. Was der Grund dieses Sturzes sei, ob Untreue und Abfall von Jehova, oder ein „Missbrauch der neu überkommenen Gewalt zu partheiischer Bevorzugung und Versorgung seiner Familie", ist nicht weiter angegeben. Dass dieser Vers erst später hinzugefügt worden, als etwa Eljakim sich nicht so zeigte, wie Jesaja erwartet hatte, ist sehr wahrscheinlich, denn das hier Gesagte stimmt so wenig zu V. 21. 22., dass wohl schwerlich dieser Vers unmittelbar nach den vorhergehenden niedergeschrieben wurde. Ihn aber nicht auf Eljakim, sondern auf Sebna zu beziehen, ist ganz unstatthaft, da von diesem schon lange nicht mehr die Rede ist und die Bezeichnung durch einen in einen festen Ort eingeschlagenen Nagel derselben Bezeichnung in V. 23. so vollkommen entspricht, dass an beiden Stellen schlechterdings nur eine und dieselbe Persönlichkeit, also auch hier nur Eljakim, verstanden werden kann, wie das schon der *Chaldäer*, *Hieronymus* und *Hitzig* ganz richtig erkannt haben. בַּיּוֹם הַהוּא weiset auf die Zeit hin, in der das im vorigen Verse Gesagte gesche-

Indem er herunter gehauen wird und fällt,
So dass zu Grunde geht die Last, so auf ihm war;
Denn Jehova spricht's.

hen sein wird. — תָּמוּשׁ wird erklärt durch וְנִגְדְּעָה וְנָפְלָה, so dass das וְ vor נִגְדְּעָה explicative Bedeutung hat. — יָּתֵד hat hier den Artikel, da man nun schon weiss, von welchem Nagel die Rede ist, so dass schon dieser Artikel allein gegen *Gesen.* und seine Vorgänger beweisen könnte, hier müsse Eljakim verstanden werden; denn die Gnadenverleihungen Jehova's sind eben seine Gnadenverheissungen, diese aber nicht ganz unbedingt, sondern die vorausgesetzte Bedingung ist immer eine ununterbrochene Treue gegen Jehova. So wird die dem David gegebene Verheissung (2 Sam. 5, 2. 12. 7, 12—16.) verkümmert durch Salomo's Untreue (1 Kön. 11, 31—36.). Dem Jerobeam wurde die Herrschaft über zehn Stämme von Jehova übertragen, da er aber von Jehova abfiel, wird ihm 1 Kön. 14, 7—11. ein gänzlicher Untergang seines Hauses verkündigt, und so geht es durch die ganze Geschichte in der Bibel.

Neunte Weissagung.

Cap. 33.

Baldiger Untergang der das Land verwüstenden Assyrier.

(714 v. Chr.)

Im Jahre 714 v. Chr. brach der Sturm über Judäa herein, den Jesaja schon lange vorhersah. Es zogen nemlich in diesem Jahre die Assyrier unter *Sanherib* gegen Jerusalem, eroberten aber vorerst alle übrigen feste Städte Judäas (2 Kön. 18, 13.) und verheerten Alles mit Feuer und Schwerdt auf eine sehr wilde und grausame Weise, wie aus dieser Weissagung (V. 8.) hervorgeht. Indessen zu einer Belagerung Jerusalems kam es doch nicht, denn auch Sanherib scheint es eigentlich auf Aegypten abgesehen zu haben, nahm jedoch seinen Weg durch Judäa, um auch dieses winzige Reich, das von Assyrien abgefallen war und Aegypten sammt Aethiopien gegen dasselbe aufzureizen gesucht hatte, wie im Fluge zu vernichten. Eine Belagerung Jerusalems aber hätte ihn zu lange aufgehalten. Deshalb zog er Jerusalem vorbei, zumal da Hiskia durch diesen so unerwarteten und verheerenden Einfall sich zur Unterwerfung hatte bereit finden lassen und die Strafsumme, welche Sanherib ihm auferlegte, mit so ängstlicher Bereitwilligkeit aufzubringen gesucht hatte, dass er nicht nur den Tempelschatz dazu verwendete, sondern auch von den Thüren des Tempels ihre Bekleidung abriss. 2 Kön. 18, 15. 16. Als Sanherib diese Furcht vor ihm bemerkte, oder weil es ihm bedenklich schien, eine so grosse und feste Stadt, wie Jerusalem, bei seinem weitern Vordringen nach Aegypten im Rücken zu lassen, so schickte er noch von Lachis aus eine Heeres-Abtheilung gegen Jerusalem und liess es zur Ueber-

gabe auffordern. Diese Aufforderung versetzte den König Hiskia in den äussersten Schrecken, doch auf den Rath Jesaja's willigte er nicht ein, und wie es der Erfolg zeigte, zu seinem Besten, denn Sanheribs Heer wurde durch die Pest so geschwächt, dass er nach Assyrien zurückkehren musste und dort durch seine eigenen Söhne seinen Tod fand. Jes. 37, 36—38.

Aus diesen historischen Thatsachen und Verhältnissen erhält diese Weissagung volles Licht. Es zerfällt dieselbe in drei Theile, von denen jeder eigentlich ein vollständiges in sich abgeschlossenes Orakel ausmacht. Der erste Theil V. 1—6. ist verfasst, als Sanherib in Judäa eingefallen war und nun einen wahren Vertilgungskrieg begann. Der zweite Theil V. 7—12. entstand, als die Gesandten Hiskia's nach Lachis die auferlegte Kriegssteuer brachten, aber Sanherib nun doch nicht abziehen wollte, sondern treuloser Weise die Uebergabe der Stadt verlangte. Der dritte Theil V. 13—24. endlich ging von Jesaja aus, als das assyrische Heer durch die Pest eine so empfindliche Niederlage erlitten hatte, dass Sanherib sich genöthigt sah, mit dem Rest seines Heeres die Heimath zu suchen. Zwischen der Abfassung der einzelnen Theile liegt also immer ein gewisser Zeitraum, der aber so unbedeutend ist, dass man alle drei Abschnitte als eine Weissagung betrachten kann, die durch den Feldzug Sanheribs gegen Judäa veranlasst worden ist.

Or. XX. Cap. 33, 1—24.

1. Wehe dem Verwüster, der du noch nie verwüstet,

V. 1. Der Prophet beginnt mit einem Wehe über die Assyrier, die zwar bis jetzt noch nie eine Unbill durch

Und dem Räuber, den man noch nie beraubt!
Wenn du zu Ende verwüstet, wirst du verwüstet,
Wenn du mit Rauben fertig, beraubt man dich.

Feindes Hand erlitten hätten, aber wenn das Maass ihres Verwüstens und Plünderns voll sein, und wenn Jehova all sein Werk zur Züchtigung der Völker und zur Vertilgung der Gottlosen Jerusalems durch sie ausgeführt haben werde (C. 10, 12.): dann soll ihnen werden, was sie gethan, ganz wie die Idee der Billigkeit oder gerechten Vergeltung es ursprünglich in voller Strenge fordert. Ganz vortrefflich ist hier der erste Grundsatz der Billigkeit: *Qualia facinora, talia praemia*! dadurch ausgesprochen, dass dieselben Verba, welche zur Bezeichnung der *facinora* gebraucht sind, jedes Mal auch unmittelbar darauf zur Bezeichnung des Schicksals, das ihnen als gerechter Lohn zu Theil werden soll, absichtlich gewählt worden sind. Es zieht sich dieser Grundsatz durch die ganze Bibel von Anfange bis zu Ende hindurch, so dass man sagen kann, es ist derselbe das erste sittliche Grundgesetz der biblischen Offenbarung. Zu den Stellen in meiner Schrift *Princ. eth.* u. s. w. §. 29. füge man noch hinzu: Jos. 7, 25. Richt. 1, 7. 1 Kön. 21, 19. Hiob 4, 8. Ezech. 35, 15. Zachar. 7, 13. Hab. 2, 8. Es muss daher jede Sittenlehre, welche dieses erste Grundgesetz einer sittlichen Weltordnung nicht ganz methodisch herzuleiten und vollkommen zu begründen im Stande ist, oder dasselbe wohl gar gänzlich ignorirt, als unbiblisch und unchristlich zugleich gelten. — Das וְ vor אַתָּה und dem zweiten לֹא vertritt die Stelle des *Pron. rel.* wie 1 Mos. 49, 25. Hiob 29, 12. und involvirt zugleich die Bedeutung von *obgleich* wie C. 45, 4. 5. — כַּהֲתִימְךָ steht für כַּהֲתִמְּךָ, denn es ist der *Inf. constr.* in Hiph. von תָּמַם; da indessen das מ, weil es bloss Schwa hat, sein

2. Jehova! Sei uns gnädig! Auf dich harren wir,
Sei ihr Arm an jedem Morgen,
Auch unsere Hülfe zur Zeit der Noth!
3. Vor (deiner) Donnerstimme fliehen die Völker,

Dagesch verliert und dann der vorhergehende Vocal zum Ersatz etwas verlängert wird, so ist hier nicht wie in לַֽמְנַצֵּחַ Ps. 5. 11. u. s. w. bloss ein Meteg zum vorhergehenden Vocal gesetzt, sondern derselbe geradezu in einen langen verwandelt. Doch kommt die Dehnung einer Sylbe anstatt ihrer Schärfung auch sonst vor z. B. יְחִיתַן von חָתַת Hab. 2, 17. Vergl. Ewald Kr. Gr. S. 472. *Gesen.* Lehrg. S. 145. 163. — כַּנְּלֹתְךָ ist mit *Gesen.* und *Hitz.* für Hiph. von נָלָה Arab. نَالَ *zum Ziele gelangen, erreichen, vollenden* zu halten, so dass es für כְּהַנְּלֹתְךָ, wo das *Dagesch* ein bloss euphonisches ist, steht. Vrgl. מִנְלָה *erworbener* Reichthum Hiob 15, 29. Ganz willkürlich und unnöthig ist die Conjectur כְּכַלֹּתְךָ, die auch noch *Ewald* (Kr. Gr. S. 512.) wahrscheinlich findet. —

V. 2. 3. Jetzt wendet sich Jes. bei der so drohenden Gefahr zum Gebete, in welchem er Jehova um seinen Beistand bittet, den er so leicht gewähren kann. Durch לְךָ קִוִּינוּ *wir harren auf dich* in Verbindung mit חָנֵּנוּ ist angedeutet eine zweite Bitte: lass uns nicht zu Schanden, in unserer Hoffnung zu dir getäuscht werden. Diese Bitte ist nicht ausgesprochen, da sie sich daraus von selbst ergiebt (Ps. 25, 3. 69, 7. Jes. 49, 23.), so wie darnach der Grund zu dem: *erbarm dich unser* sehr leicht so ergänzt werden kann: denn du bist unser Gott. Man könnte auch bloss כִּי vor לְךָ ergänzen vrgl. Ps. 16, 1., obschon das Harren an und für sich noch kein Grund der Gnade sein kann, vergl. Sprüchw. 10, 28. 11, 7. In der zweiten Zeile wird die Bitte zur Fürbitte, indem er זְרֹעָם *brachium*

Vor deiner Erhebung zerstreuen sich die Heiden,
4. Dass man eure Beute sammelt, wie Grillen sammeln,
Wie Heuschrecken rennen, man nach ihr rennet.
5. Erhaben ist Jehova,

eorum sagt. *Arm* steht für Helfer, Beistand (vrgl. Ps. 83, 9.) und wird gewisser Maassen erklärt durch das folgende יְשׁוּעָתֵנוּ *unser Heil*, *unsere Hülfe.*

V. 3. Der Prophet hebt jetzt die Uebermacht Jehova's über alle Macht der Völker hervor, vergl. C. 17, 13. Ps. 68, 2. — Zu קוֹל הָמוֹן, *vox strepitus* für *vox strepera,* ist aus dem Folgenden das *Suffix.* ךָ zu ergänzen. Es wird auch sonst Jehova in der h. Schrift eine Stimme zugeschrieben, vor der seine Feinde erbeben und zerstieben. Ps. 2, 5. 46, 7. Vergl. 2 Kön. 7, 6. 7. Dan. 10, 6. Offenb. 1, 10. 15. —

V. 4. Den Uebergang von dem vorigen zu diesem Verse bildet die ganz nahe liegende Anwendung des Gedankens im vorigen V. auf die Assyrier, deren Zerstörung Jes. hier zugleich als so gewiss voraussetzt, dass er die das im Stich gelassene assyrische Lager plündernden Judäer mit Grillen und Heuschrecken vergleicht. 2 Kön. 7, 14—16. — הֶחָסִיל ist nicht, wie גָּבֶר C. 22, 17., das Object von אֹסֶף, sondern das Subject dazu, da der ganz parallele zweite Ausdruck מַשַּׁק גֵּבִים nur vom Lauf *der* Heuschrecken verstanden werden kann, vergl. Joel 2, 9. „Die Nomina אֹסֶף und מַשַּׁק dienen hier bloss zur Umschreibung des Begriffs *wie.*" *Gesen.* Lehrg. S. 810.

V. 5. Jes. kehrt wieder zu Jehova zurück und stellt dar seine Erhabenheit nach zwei Seiten, 1) dem Raume nach, so dass er über jeden Angriff auf seine Persönlichkeit erhaben ist, 2) in sittlicher Beziehung, indem er einen

Denn er wohnt in der Höhe,
Erfüllet Zion mit Recht und Gerechtigkeit.
6. Und es wird Sicherheit deiner Zeiten sein,
Eine Fülle des Heiles, der Weisheit und Einsicht; —
Die Furcht Jehova's, sie wird sein Schatz sein.

vollkommenen Rechtszustand in Jerusalem nach dem Sturz der Assyrier unter den Auspicien Hiskias begründen wird. Vergl. C. 5, 16. 1, 26. 9, 6. 11, 4. 28, 6. 17. 32, 1. Mit der zweiten Hälfte dieses Verses beginnt der messianische Schlusstheil dieser Partialweissagung, und es ist wieder gar sehr zu verwundern, dass *Hengstenb.* gar keine Notiz von dieser messianischen Weissagung genommen hat, zumal da im folgenden

V. 6. eine Identität des Gedankens mit dem in C. 11, 2. gar nicht verkannt werden kann. Zugleich erhalten wir durch das *Suffix* ךָ, in welchem, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise Hiskia angeredet sein muss, eine so klare und deutliche Beziehung der messianischen Hoffnungen Jesaja's zu Hiskia, dass man keinen Augenblick mehr darüber zweifeln kann, wen ganz allein dieser Prophet bei seinen messianischen Weissagungen in C. 9, 5. 6. 11, 1—5. vor Augen gehabt habe, so dass dieses vielleicht der einzige Grund ist, warum *Hengstenb.* in seiner Christologie diese messianische Weissagung eben so sorgfältig ignorirte, wie die in C. 28, 5. 6. 16, 17. 32, 1—8. Dass aber unter עִתֶּיךָ die Zeiten Hiskia's verstanden sind, geht auch hervor aus dem בְּיָמָי in C. 39, 8., wo Hiskia sich auf die hier gegebene Weissagung zurück zu beziehen scheint. In אוֹצָרוֹ, dessen *Suffix* der dritten Person dieselbe Persönlichkeit, wie das der 2ten Pers. in עִתֶּיךָ bezeichnet (vrgl. V. 2.), findet *Hitzig* eine Hindeutung auf Hiskia's ausgeleerte Schatzkammer 2 Kön. 18, 15.; es scheint jedoch eine solche Hindeutung hier wegen V. 4.

**7. Siehe! Ihre Löwenmuthigen schreien draussen,
Die Friedensboten weinen bitterlich.**

nicht recht gut annehmbar zu sein. Jedenfalls aber bildet das יִרְאַת יְהוָה hier einen schönen Gegensatz zu dem כֶּסֶף וְזָהָב in C. 2, 7. Vrgl. Hiob 22, 25. Was aber von dieser Gottesfurcht gesagt wird, gilt auch zugleich von der חָכְמָה vrgl. Hiob 28, 16—18. Sprüchw. 8, 11.

V. 7. Hier beginnt der Prophet nach einer kleinen Pause von Neuem, indem Sanherib unter fürchterlicher Verwüstung bis Lachis, südwestlich von Jerusalem, vorgedrungen dort die Abgeordneten (מַלְאָכִים) Hiskias, welche wegen des Friedens (שָׁלוֹם) unterhandeln sollten, empfing und ihnen das Quantum edlen Metalls angab, welches er als Preis seines Abzuges verlangte. Kaum aber sahe er seine Forderung erfüllt, so zog er doch nicht ab, sondern verlangte die Uebergabe der Stadt. Diese Forderung ist die Ursache des bitterlichen Weinens und auswärtigen Geschreis der Friedens-Unterhändler, מַלְאֲכֵי שָׁלוֹם, von denen hier die Rede ist und die gleichwohl als Löwenmuthige, אֶרְאֵל = אֲרִיאֵל Löwe Gottes C. 29, 1., dargestellt werden, da sie den Muth gehabt haben, sich in das Lager dieses so furchtbaren Barbaren zu begeben. — Die Punctation אֶרְאֶלָּם beruht auf der Deutung des Wortes durch אֶרְאֶה לָּם *ich sehe sie* vrgl. Ps. 64, 6.: מִי יִרְאֶה־לָּמוֹ *wer sieht sie*? Da man indessen nicht für לָמוֹ oder לָהֶם sonst noch לָם irgendwo findet, so scheint es am Angemessensten, אַרְאֵלָם zu lesen, indem der Sing. אַרְאֵל hier wie 2 Sam. 23, 20. für den Plural steht, da *Nomina composita* dieser Art keinen Plural durch Anhängung der Silbe ־ִים bilden können, vergl. בֶּן־יְמִינִי ein *Benjaminit* Plur. בְּנֵי יְמִינִי Richt. 19, 16. 1 Sam. 22, 7. Dass hier die Löwenmuthigen Männer Israels schreien und bitterlich weinen, darf nicht auffallen nach C. 15, 4., wo dieser Gegenstand seine Erledigung gefunden hat.

8. Verödet sind die Heerstrassen,
Es feiert der einsame Wanderer;
Er bricht den Bund, verachtet die Städte,
Aestimiret keinen Menschen.
9. Es trauert, welket das Land,
Es schämt sich der Libanon, ist erkrankt,

V. 8. Der Grund des Weinens ist die Unmenschlichkeit des Feindes, durch den das Land so schrecklich verödet und verwüstet worden ist und der nun noch dazu *den Vertrag bricht*, הֵפֵר בְּרִית, indem *Sanherib* nach erhaltener Tributzahlung nicht abziehen wollte, sondern noch die Uebergabe der Stadt verlangte. 2 Kön. 18, 14. 17—35. — אֹרַח, der *einsame* Pfad, im Gegensatz zu דֶּרֶךְ der *via trita* und מְסִלָּה der geebneten Heerstrasse. — מָאַס עָרִים *er verachtet die Städte* ob ihrer Ohnmacht gegen ihn, indem er sie wie im Fluge einnimmt und zerstört, vrgl. C. 10, 28—32. 36, 1—19. 37, 26. Hab. 1, 10. — לֹא חָשַׁב אֱנוֹשׁ *er achtet keinen Menschen*, kein Menschenleben, haut alles, was ihm vor die Klinge kommt, nieder.

V. 9. Die Verwüstung des Landes wird jetzt noch ausführlicher poetischhyperbolisch dargestellt; vrgl. C. 24, 4. 7. Wenn hier das Land trauert, der Libanon sich schämt, so wird man nach dieser poetischen Anschauung auch die *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* Röm. 8, 19. leicht begreifen können. Unter אֶרֶץ ist hier nicht bloss das eigentliche *Judaea*, sondern ganz Palästina im weitesten Umfange verstanden, so dass Jes. bei dieser Schilderung wohl auch zugleich die früheren verwüstenden Eroberungszüge durch diese Gegenden berücksichtigt. — Wenn der Libanon sich schämt, so muss er etwas erlitten haben, was als eine Beschimpfung angesehen werden konnte. Da nun die Zedern die schönste Zierde und gleichsam der Stolz des Libanon waren, so werden wir an ein Fällen einzelner Zedern durch die Assyrier unwillkürlich denken *müssen*, vrgl. C. 37, 24.

Saron ist wie eine Wüste,
Und entlaubt ist Basan und Karmel.

Von שָׁרוֹן, (für יְשָׁרוֹן) der *Ebene* *κατ' ἐξοχήν*, sagt *Hieronymus* in seinem *Onomasticon*: *a Caesarea Palaestinae usque ad oppidum Joppe omnis terra*, *quae cernitur* (שׁוּר), *dicitur Saronas.* Zu Jes. 33. bemerkt er: *Saron omnis circa Joppen Lyddamque appellatur regio*, *in qua latissimi campi fertilesque redduntur.* Wegen dieser Fruchtbarkeit der Gefilde dieser Ebene und ihres sonstigen Reichthums an schönen Blumen kommt dieselbe in der Bibel öfter vor z. B. Hohes L. 2, 1. Jes. 35, 2. 65, 10. 1 Chron. 28, 9. *Chateaubriand* sagt: „Wir schritten, von Joppen nach Ramla reisend, in die Ebene von Saron vor, deren Schönheit die Schrift rühmt. Als der Pater Neret im Monat April 1713 hindurch ging, war sie mit Tulpen bedeckt. Die Blumen, welche im Frühlinge die berühmte Flur bedecken, sind weisse und rothe Rosen, Narzissen, Anemonen, weisse und gelbe Lilien, Levkojen und eine Art wohlriechendes Immergrün." *Raumer* Palästina S. 44. 45. — Ueber בָּשָׁן *Batanaea* s. z. C. 2, 13. Der כַּרְמֶל war ein waldreiches Vorgebirge am mittelländischen Meere und machte die Südgrenze des Stammes Ascher. Jos. 19, 26. Er scheint der Hauptaufenthaltsort der Proph. Elija und Elisa gewesen zu sein, denn auf ihm siegte Elija über die Baalspriester, auf ihm liess er seinen Knaben die Wolkenschau halten (s. oben S. 72.), auf ihm kam die Sunamitin zu Elisa, 2 Kön. 4, 25. Wegen der dichten Waldungen dieses Gebirges heisst es Hohes L. 7, 6.: *dein Haupt auf dir ist wie der Carmel* d. h. so dicht behaart, wie jener dicht belaubt ist, vrgl. C. 7, 20. Auch hier erscheint der Carmel neben Basan als ein *Wald*gebirge, da נָעַר hier das *Abwerfen* der Blätter bedeutet, was hier parallel dem Abschneiden der Haare als ein Zeichen der Trauer betrachtet wird. Es wäre also dieser Abschnitt V. 7—12. in der Herbstzeit des Jahres 714 v. Chr. abgefasst, während der vorige Theil im Sommer desselben Jahres verfasst sein mög-

10. Nun will ich mich aufmachen, spricht Jehova,
Nun will ich mich erheben, nun mich aufrichten.
11. Ihr geht schwanger mit Stroh, gebähret Stoppeln,
Euer Zornhauch ist ein Feuer, das euch verzehrt,
12. So dass die Völker Kalk-Brennereien werden,

te, indem die Assyrier gewiss schon im Frühjahre einbrachen. —

V. 10—12. Diese drei V. bilden die andere Hälfte dieses zweiten Abschnittes, indem Jes. als Gegensatz zu der so gräulichen Verwüstung und treulosen Bundbrüchigkeit nun zu Jehova übergeht, der sich jetzt zur Züchtigung der Assyrier aufmacht V. 10., ihre Pläne und Absichten gänzlich vereitelt V. 11. und sie selber strafend vertilgt V. 12. — עַתָּה *jetzt* ist dreimal gesetzt, um anzuzeigen, dass Jehova nunmehr keinen Augenblick mit der Offenbarung seiner Macht zögern werde. — אֵרוֹמָם ist wie אֶנָּשֵׂא *Aor.* II. in Niph. אֵרוֹם mit Verdoppelung des letzten Radicals wie in Pilel, wenn nicht etwa das ם ein corrumpirtes ה *parag.* ist. Nach *Ewald* (Kr. Gr. S. 448.) steht die Form für אֲרוֹמֵם, nach *Gesenius* (Lehrg. S. 246.) für אֶתְרוֹמֵם, was sonst nie vorkommt. —

V. 11. Alle Pläne, welche die Assyrier hegen, womit sie schwanger gehen, sind ganz nichtig, sind leeres Stroh (vrgl. C. 26, 18. 59, 4.), und ihr hochfahrender Uebermuth wird ihnen selber das Verderben bereiten. Vrgl. C. 10, 17. רוּחַ nach seiner vollständigen Bedeutung hier findet seine Erklärung in C. 10, 7—11.

V. 12. Die Folge dieses Verderbens, das die Assyrer durch ihre Eroberungs- und Vertilgungswuth sich selber zuziehn, ist ihre gänzliche Vernichtung. Die עַמִּים *Völker*

Ausgehauene Dornen, die man mit Feuer versengt.

* * *

13. Höret, ihr Fernen, was ich gethan,
Und erkennet, ihr Nahen, meine Macht!
14. Es erbeben in Zion die Sünder,
Es erfasst ein Zittern die Gottlosen:
„Wer kann wohnen von uns bei verzehrendem Feuer?

sind hier das assyrische Heer, in welchem verschiedene Völkerschaften (vrgl. C. 22, 6.) dienten. — מִשְׂרְפוֹת שִׂיד sind Plätze, wo Kalk gebrannt wird vrgl. מִשְׂרְפוֹת מַיִם (Jos. 11, 8.) *Wasser-Brennereien* d. h. Schmelz- oder Glashütten. Parallel mit den Kalk-Brennereien hier steht der *Feuer-Ofen*, תַּנּוּר אֵשׁ Ps. 21, 10. Vrgl. Ezech. 22, 17—22. und Amos 2, 1. Vor בָּאֵשׁ ist אֲשֶׁר zu ergänzen.

V. 13—24. Zwischen diesem und dem vorigen Abschnitte ist wieder eine Pause zu denken, in der etwas Ausserordentliches geschehen sein muss, da der Prophet sogleich damit anfängt, Alle in der Nähe und Ferne aufzufordern, die Grossthat Jehova's zu vernehmen und zu beherzigen. Dieses Ausserordentliche ist die Niederlage, welche Sanherib durch die Pest erlitt, so dass er mit dem Rest seines Heeres nach Hause eilte und dort seinen Tod fand. 2 Kön. 19, 35. Jes. 37, 36. Unter den רְחוֹקִים werden wir vorzugsweise die abgeführten Israeliten, unter den קְרוֹבִים die daheim gebliebenen Judäer zu verstehen haben.

V. 14. Die Vernichtung der Assyrier durch die Pest verursacht den Gottlosen Schrecken, insofern sie auch ihr Verderben durch dieses Feuer fürchten, das von Jehova ausgeht (vrgl. Zeph. 1, 18. Ps. 18, 9.), so dass er selber geradezu ein verheerendes Feuer, אֵשׁ אוֹכְלָה, πῦρ καταναλίσκον (5 Mos. 4, 24. Ebr. 12, 29.), genannt wird, doch ist er solches nur für die Bösen, welche Jehova's Feinde sind. Vrgl.

„Wer kann wohnen von uns bei ewigen Gluthen?"

15\. Wer in Gerechtigkeit wandelt
Und redet, was recht ist,
Wer den Gewinn von Erpressungen verschmäht,
Wessen Hand sich weigert, Bestechung zu nehmen,

Ps. 5, 5. Jes. 29, 6. 30, 30. — לָנוּ, das hier mit Nachdruck steht, ist zu erklären durch *von uns*, vrgl. Amos 9, 1. לֹא יָנוּס לָהֶם נָס nicht soll *ihnen* d. h. *von ihnen* Jemand entrinnen. Diese Worte legt hier Jes. wieder den Gottlosen in den Mund, ihrer Stimmung und ihrem Benehmen gleichsam die nöthigen Worte leihend; daher hier Furcht und Zittern vor der Pest und C. 22, 13. dem Anscheine nach die grösseste Bereitwilligkeit zu sterben.

V. 15. Es erfolgt jetzt die positive Antwort des Propheten, so dass diese Form der Frage und Antwort hier ganz der in C. 21, 11. 12. entspricht. Doch ist hier die Antwort, da sie ganz auf rein sittlichreligiösem Gebiete liegt, vollkommen bestimmt und determinirt, aber zugleich dadurch merkwürdig, dass in ihr die strenge Rechtlichkeit in Wort, Sinn und That, oder überhaupt die ächte Rechtschaffenheit in so hohem Ansehn erscheint, dass sie die Macht besitzt, Jehova's Feuerflammen auszulöschen und die göttliche Würde verleiht, mit ihm zusammen auf seinen Höhen zu wohnen. Ungeachtet der ganz allgemeinen Bedeutung dieses V. hat Jes. doch vorzugsweise die gottlosen und demoralisirten Vornehmen im Auge, wie schon die Aehnlichkeit der Darstellung in C. 32, 6. 7. zeigt. Dergleichen Personen zittern auch beim Ausbruch von Seuchen zu allen Zeiten am Ersten und am Meisten aus Besorgniss für ihr kostbares Leben. — הֹלֵךְ צְדָקוֹת *der in Gerechtigkeit wandelt* ist eigentlich schon die ganze vollständige Antwort, es wird dieselbe jedoch durch das Folgende noch ge-

Wer sein Ohr verstopft, nicht zu hören den Blutrath,
Wer seine Augen verschliesst, um nicht anzusehen das Böse.

nauer angegeben, so dass das וְ vor דֹּבֵר eigentlich ein *Vav explicativum* ist, daher es auch vor נֹעֵר fehlt. Dieses Particip verbunden mit כַּפָּיו heisst eigentlich: ***wer seine Hände schüttelt***, was entweder den Gestus bezeichnet, wodurch ein dargebotenes Geschenk zurückgewiesen wird, oder die instinctmässige Begehrlichkeit malt, welche durch den Sinn für Recht und Gerechtigkeit zurückgewiesen wird. Das Verschliessen des Ohres und Auges malt sehr schön den Abscheu vor jeder Frevelthat und ihrer Abscheulichkeit, zu der sich jenes Verschliessen ebenso verhält, wie wenn einer sich die Ohren zuhält bei einer Musik voll gräulicher Misstöne und Dissonanzen, oder sein Gesicht wegwendet bei einem widerlichhässlichen Anblick. Es ist somit hier eine sehr bestimmte Andeutung des sittlichen ***Geschmacks*** und dadurch zugleich des ***ästhetischen*** Charakters des Sittlichen gegeben. Dieser feinsittliche Sinn und Geschmack gehört nothwendig mit zu der צְדָקָה, die hier im Plural erscheint, um dadurch die ***vollständige*** Tugend in allen ihren Hauptmomenten oder nach sämmtlichen Ideen der Sittlichkeit zu bezeichnen, denn der Singular bezeichnet eigentlich immer nur ein einzelnes Sittliches, wie es durch eine besondere Idee bestimmt ist, namentlich die strenge ***Gerechtigkeit*** als die erste Richter-Tugend, aber auch vollkommene ***Rechtlichkeit***, und ausserdem noch ächtes ***Wohlwollen*** und reine ***Güte***, sittliche ***Grösse*** und ***Hoheit***, wie sie sich kund giebt durch Grossthaten von hoher Kraft, und endlich die innere ***Harmonie des Geistes***, in welcher der Wille mit der sittlichen Einsicht oder dem sittlichen Geschmacke stets zusammenstimmt. Vrgl. ***Princ. eth.*** §§. 40. 50. 60. 69. 72, wo überall sich die Anzahl der Stellen noch leicht vermehren lässt. Eine weitere Ausführung des in diesem und im

16. Der wohnet auf Höhen,
Felsen-Burgen sind seine hohe Veste;
Sein Brod wird (ihm) gegeben,
Seine Wasser sind (ihm) fortwährend.

vorigen Verse enthaltenen Gedankens findet sich in Ps. 15. 24, 3—5.

V. 16. Ein solcher Tugendhafter erfreuet sich der Hoheit Jehova's und ist über jede Gefahr gleichwie Jehova erhaben. Vrgl. V. 5. Merkwürdig ist noch, dass in diesem und dem vorigen Verse das Sittliche von dem Religiösen ganz getrennt erscheint, so dass wir daraus ersehen, wie richtig Jes. Beides, wenn es darauf ankam, zu unterscheiden und im Begriff auseinander zu halten verstand, wenngleich im wirklichen Leben eine solche Trennung nicht denkbar ist und in ihm vielmehr die יִרְאַת יְהוָה aller Weisheit und Tugend Anfang, der Wille Gottes des Menschen höchstes Sittengesetz ist. —

V. 17—24. Nach Beendigung der ersten Hälfte V. 13—16., die vorzugsweise didaktisch ist, beginnt sogleich der messianische Schluss, der zugleich dieses ganze Orakel und alle bisherigen messianischen Weissagungen beschliesst, weshalb Jes. hier noch einmal seine politischnationalen Hoffnungen in ihrem sittlichreligiösen Charakter ziemlich vollständig und klar ausspricht. Dass *Hengstenberg* an eine Benutzung dieses messianischen Abschnitts zur Deutung und Ergänzung der früheren denken würde, war nach dem Bisherigen nicht mehr zu erwarten, obgleich der Apostel Paulus 1 Cor. 1, 20. den 18ten Vers dieses Cap. zum Theil citirt, nur aber ihn für seinen Zweck und in seiner Anwendung wie sonst angemessen modificirt, so dass wir hier wieder ein recht instructives Beispiel haben, wie frei im N. T. das A. T. behandelt ist und wie die neutestamentlichen Schriftsteller bei ihrer christlichen Deutung, Beziehung und Modificirung alttestamentlicher Stellen unmöglich der Meinung sein konnten, dass diesen ihren christlichen Sinn schon

17. Den König in seiner Schönheit werden schaun deine Augen,

die Propheten in klarem Selbstbewusstsein mit ihren Worten verbunden hätten. Vrgl. 2 Petr. 1, 20. 21.

V. 17. Das Hauptobject auch dieser messianischen Weissagung wird gleich vorangestellt und ganz unzweideutig bezeichnet durch מֶלֶךְ, wozu man noch הַמִּשְׂרָה (אֲשֶׁר) עַל־שִׁכְמוֹ aus C. 9, 5. ergänzen kann, ohne darum nach *Hengst.'s* Deutung dieser Worte in C. 9, 5. unter dem Könige hier an Christum zu denken, obschon auch er ein König (Joh. 18, 37.) ist, denn hier ist offenbar ein König gemeint, dessen Reich von dieser Welt ist. Auch Jehova kann nicht darunter von Jes. verstanden sein, wie *Vitringa* und *Koppe* wollen, obgleich derselbe Ps. 48, 3. מֶלֶךְ רָב genannt wird, denn es ist hier מֶלֶךְ ebenso wie C. 32, 1., wo die שָׂרִים noch ausdrücklich daneben angeführt sind, in seiner gewöhnlichen Bedeutung von einem Menschen zu verstehen. Es ist *Hiskia*, den Jes. in V. 6. geradezu anredet, gemeint, über den nach C. 32, 15. nicht minder, als über die Uebrigen der Geist aus der Höhe ausgegossen und der dadurch mit den C. 11, 2—5. angeführten Tugenden *geschmückt* werden soll. Dieser *Schmuck* durch jene Messias-Tugenden, oder die durch *ihre* Verwirklichung in einer Persönlichkeit erzeugte *Schönheit* ist hier unter יֳפִי verstanden, die also zunächst und vorzugsweise eine innere, eine reingeistige ist, aber sich in ihrem Wesen als Schönheit auch durch bestimmte *Thaten* offenbart. Da nun die messianischen Tugenden in C. 11, 2—5. alle reinsittlicher Natur sind, so zeigt sich hier noch deutlicher, als V. 15., wie Jes. das Sittliche als ein Aesthetisches, als ein Schönes betrachtet und angeschaut hat. Ein Hauptmoment bildet hier bei einem Könige neben der צְדָקָה, dem מִשְׁפָּט und der עֲנָוָה Ps. 45, 5. vor allem die גְּבוּרָה, die *Thatkraft* C. 11, 2., auf deren Begriff „die Idee der Vollkommenheit" basirt ist. Diese גְּבוּרָה ist daher auch hier in dem יָפְיוֹ vorzugsweise gemeint, wie sie auch in Ps. 45. ganz deutlich hervortritt,

Sie werden sehen das Land in weiten Fernen.
18. Dein Herz gedenkt der Schreckenszeit:

indem der Messias dort nicht nur גִּבּוֹר genannt wird, sondern auch sein Schwerdt als sein Schmuck und seine Zierde bezeichnet ist, und seine Rechte נוֹרָאוֹת *terribilia* d.h. ausserordentliche ***Heldenthaten***, durch welche die Feinde in Schrecken gesetzt werden, ihn lehren soll. Vrgl. Ps. 18, 35. Auf diese Weise entsprechen die beiden Worte מֶלֶךְ בְּיָפְיוֹ ganz dem Ausdrucke אַדִּיר C. 10, 34. ***Hitzig*** bringt diese יֳפִי hier in Verbindung mit der Pestbeule in C. 38, 21. und meint, dass nach dieser Verheissung hier Hiskia seinem Volke wegen seiner Pestkrankheit längere Zeit verborgen blieb. — אֶרֶץ מַרְחַקִּים ***ein Land von weiten Fernen*** d. i. ein weit ausgedehntes, grosses Land. Man hat darunter den jüdischen Staat in seiner Gebiets-Erweiterung durch den Messias, durch den König in seiner Schönheit, zu denken, wie das unter David und Salomo der Fall war. S. 2 Sam. 8, 1—15. 1 Kön. 5, 1. 4. 5. 8, 65. Dieser Umfang des Reiches unter David und Salomo bildete den stärksten Contrast zu der Beschränkung auf die blosse Stadt, die nur vor Kurzem noch stattgefunden hatte, und eben darum verheisst hier Jes. gerade eine solche Ausdehnung des Landes. Vrgl. C. 11, 14. ***Gesen.***: „***Sie schauen fernes Land***, ein Gegensatz der einengenden Belagerung, wo es wieder erlaubt ist, ***frei und frank im Lande umherzugehn.***" ***Hitzig***: „***Sie sehen weites Land***, im Gegensatz zur bisherigen Zeit, wo sie hinter den Ringmauern sich verbergen mussten und gar nichts (?) vom Lande zu sehen bekamen. ***Frei und ungehindert darf der Blick schweifen.***"

V. 18. In dieser messianischen Zeit wird man sich der schrecklichen Vergangenheit während der Occupation des Landes durch die Assyrer erinnern und keine Spur von denen, welche in jener Schreckenszeit eine Hauptrolle spiel-

Wo ist der Schatzung ausschrieb? der nachwog?
Wo der die Thürme musterte?

ten, finden. — אֵימָה *Schrecken* steht hier für den *schrecklichen Zustand* der Belagerung oder für die Zeit desselben. Die Frage אַיֵּה *wo sc.* הָיָה *ist* bezeichnet hier die gänzliche Spurlosigkeit, oder das plötzliche Verschwinden Jemandes, so dass man verwundert fragt, wo er geblieben sei. Der Ap. Paulus wiederholt das ποῦ im N. T. (1 Cor. 1, 20.) ebenso, wie hier Jesaja das אַיֵּה, *drei* Mal. — סֹפֵר erklärt schon *Kimchi* ganz richtig durch כֹּתֵב הַמַּס *der die Schatzung ausschreibt*. Beim *Jeremias* (C. 37, 15. 52, 25.) ist unter dem סֹפֵר der *Werbe-General* verstanden, der die Aushebung der Leute zum Kriegsdienst besorgte. Der Ap. Paulus fasst es natürlich weder in der einen, noch in der andern Bedeutung, sondern so, wie das Wort סֹפֵר, γραμματεύς, zu seiner Zeit und im ganzen N. T. verstanden wurde. — שֹׁקֵל, der *Wägende*, ist hier der Assyrier, welcher die ausgeschriebene Schatzung, wenn bezahlt wurde, nachwog. Der Ap. Paulus giebt es durch σοφὸς und setzt es vor den γραμματεὺς oder סוֹפֵר, indem er das שָׁקַל vom Abwägen der Gründe, von dem klüglichen Ueberlegen und menschlichen Berechnen verstand, wenn er nicht etwa dafür ganz beliebig einen ganz andern Ausdruck gesetzt hat, wie das offenbar der Fall ist bei dem סֹפֵר אֶת־הַמִּגְדָּלִים, worunter Jes. den feindlichen Befehlshaber verstand, welcher die Thürme musterte, die Stadt recognoscirte, während der Apostel dafür sagt: συζητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου. Was sagt nun *Hengstenb.* zu dieser Interpretation des Apostels? Hat Jes. wirklich unter den מִגְדָּלִים den αἰῶν οὗτος verstanden? Oder war dieses vielmehr, da die Propheten nach *Hengst.*'s Meinung Alles ohne Bewusstsein sprachen, der Sinn Gottes und des h. Geistes? Läugnet er dieses, wie er eigentlich schon stillschweigend gethan hat durch sein gänzliches Ignoriren dieses messianischen Abschnitts trotz der neutestament-

19. **Das keckdrohende Volk wirst du nicht (mehr) sehen,**
Das Volk von tiefer Rede, die man nicht versteht,
Stammelnd eine Sprache ohne Sinn:

lichen Citation, so wird er auch C. 11, 14. und so vieles Andere dem Zusammenhange gemäss verstehen *müssen*, wenn er sich nicht der ärgsten Inconsequenz und des gröbsten Unverstandes absichtlich schuldig machen will, um nur bei seinen irrigen Vorstellungen und der gänzlichen Missdeutung der messianischen Weissagungen scheinbarfromm verharren zu können. —

V. 19. Von den Assyriern überhaupt wird dann nichts mehr wahrzunehmen sein. Dieselben werden aber hier nicht geradezu genannt, sondern wie C. 18, 1. 2. 7. die Aegypter und Aethiopier auf eine besondere Weise bezeichnet. נוֹעָז *Part.* Niph. von יָעַז, Arab. وعز *winken*, was hier in die Bedeutung *drohen* umgewandelt werden muss, so dass jenes *Partic.* denjenigen bezeichnet, *der sich drohend benimmt.* Vrgl. C. 36, 4—20. 38, 10—13. — עֲמֹק *tief* hier in der Verbindung mit שָׂפָה *Lippe* d. i. Rede für: unergründlich, schlechterdings unbegreiflich, gänzlich unverständlich. — שָׁמֹעַ hier wieder nicht bloss *hören*, sondern *verstehn.* Das מִן vor שְׁמוֹעַ hat negative Bedeutung: *ita ut non percipiatur, intelligatur.* — בִּינָה bedeutet hier wie *mens* im Lat. den *Sinn* der einzelnen Worte und der ganzen Rede. Da die assyrische Sprache für den Proph. subjectiv ohne Sinn und Verstand war, so galt sie ihm auch objectiv dafür. Dass nun in Folge jener Identificirung des Subjectiven und Objectiven alle nichthebräisch redenden Völker für Stammelnde, נִלְעָגִים, galten, war ganz natürlich, woraus sich dann weiter ergab, dass es eigentlich nur *eine* Sprache überhaupt auf der ganzen Erde nicht nur zu Anfange (1 Mos. 11, 1.), sondern auch noch zur Zeit Jesaja's gegeben habe, nemlich die hebräische, und dass das Stammeln der an-

20. Schaue Zion, du Stadt unserer Feste,
Deine Augen sehen Jerusalem als sichere Wohnung,
Als ein Zelt, das nicht wandert,
Dessen Pflöcke man nimmer auszieht,
Und keines seiner Seile zerrissen wird;

dern Völker nur die Folge einer Sprachverwirrung war, die nach 1 Mos. 11, 7. Jehova selber mit einer bestimmten Absicht dabei veranlasste. —

V. 20. In Folge solcher Ereignisse soll und wird die Einwohnerschaft Jerusalems zu dem Bewusstsein der Unüberwindlichkeit und ewigen Dauer ihrer Stadt gelangen. חָזָה steht hier so wie auch das folgende רָאָה als das beste und einfachste Mittel, durch welches man zu einer ganz sichern und zuverlässigen Ueberzeugung kommen kann. — צִיּוֹן steht in Folge der sehr gewöhnlichen Personification von Städtenamen für die Einwohner Zions oder Jerusalems, das hier קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ *Stadt unserer Feste* genannt wird, da die drei Hauptfeste des Jahres Ostern-, Pfingsten- und Laubhüttenfest (s. oben S. 48.) eigentlich nur, oder doch vorzugsweise in Jerusalem gefeiert wurden, indem dort Jehova's Sitz und Tempel war, dort allein geopfert werden konnte und dorthin auch jeder, welcher es nur irgend konnte, zur Festfeier sich hinbegab. — צָעַן *wandern* steht hier von dem Zelte, dem Bilde einer Stadt, insofern der Begriff der Stadt an den der Einwohner geknüpft ist, und daher die Auswanderung, Deportation dieser von jener ausgesagt ist, denn wo die Einwohner einer Stadt sind, da ist die Stadt selber, so dass sie dieselbe bei einer Emigration gleichsam mitnehmen, wie die Nomaden ihr Zelt. — נָסַע steht hier in seiner eigentlichsten Bedeutung vom *Ausreissen* der Zeltpflöcke. In der Schlusszeile ist לָנֶצַח aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. —

21. Sondern daselbst (wird) herrlich Jehova uns (thronen),
Statt der Flüsse, der breiten Canäle;

V. 21. Der Grund dieser Unüberwindlichkeit und ewigen Dauer Jerusalems ist die Anwesenheit Jehova's daselbst, welcher in seiner Kraft und Herrlichkeit die Stelle der stärksten Befestigungen durch breite Ströme und tiefe Canäle, welche kein Feind passiren kann, hinlänglich vertritt. — כִּי אִם giebt hier wie sonst den positiven Gegensatz zu dem eben Verneinten an, obschon dieser Gegensatz hier nicht rein und scharf hervorgehoben ist. — שָׁם *daselbst* d. i. zu Jerusalem. אַדִּיר *prächtig*, *herrlich* bezeichnet hier die Schönheit der sich offenbarenden That*kraft* und Helden*grösse*, die Jehova durch Sendung der Pest bewiesen hat. מְקוֹם steht hier ganz wie eine Präposition, die unserm *statt*, *anstatt* entspricht. Die יְאֹרִים weisen uns nach Aegypten hin und bezeichnen den Nil sammt seinen Canälen. Es scheint demnach, als wenn Jes. hier auf den Fall oder doch die Belagerung Thebens durch die Assyrier (s. z. C. 20.) Rücksicht nimmt, oder doch in dem Nil mit seinen Armen und Canälen eine Hauptbefestigung der an ihm gelegenen Hauptstädte Memphis und Theben erkennt. Hiernach aber würde unter den נְהָרִים der Euphrat und Tigris in gleicher Weise d. h. als eine Hauptbefestigung von Babylon und Ninive verstanden sein. Der Sinn ist also: Jehova vertritt bei uns (לָנוּ) die Stelle (מְקוֹם -) des Euphrat und Tigris, so wie des Nil mit seinen Canälen, ja ist mehr als sie, indem er einem Strome gleicht, den *kein* Schiff, sei's mit Rudern, sei's mit Seegeln, überschreiten kann, so dass Jerusalem fester als Theben, Memphis, Tanis, fester als Babylon und Ninive, die festeste Stadt der Welt, kurz unüberwindlich ist. — יָדַיִם bezeichnet die beiden Uferseiten und drückt so in Verbindung mit רָחָב, das *weit* überhaupt bedeutet, den Begriff des Breiten aus. — בּוֹ und das *Suffix* in יַעַבְרֶנּוּ geht zurück auf Jehova, der geradezu als ein Strom be-

Nicht fährt darauf ein Ruderschiff,
 Und kein Prachtschiff überschreitet ihn.
22. Denn Jehova, unser Richter,
 Jehova, unser Gesetzgeber,
 Jehova, unser König,
 Er ist's, der uns rettet.
23. Schlaff hängen deine Seile,

trachtet wird, welchen kein Schiff, das Krieger zum Angriff an Bord hat, beschiffen und überschreiten kann. — אֳנִי - שַׁיִט ist ein *Ruder-Schiff*, wie sie zum Transport von Mannschaften im Kriege bei den Alten in der Regel gebraucht wurden, צִי אַדִּיר, ein *prächtiges* Schiff, dagegen ist das grössere Seegelschiff, dergleichen die אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ C. 3, 16. waren. Wenn das *Adi.* אַדִּיר hier ebenso in Verbindung mit צִי wie vorher mit יְהוָֹה erscheint, so hat dieses seinen Grund darin, dass dieses *Adi.* überhaupt dasjenige Schöne bezeichnet, welches in und mit dem *Grossen* als solchem gegeben ist. Da nun das Grosse ebensowohl ein Intensives als ein Extensives sein kann, so ist Jehova ebenso um seiner Kraft oder Macht willen, wenn er sie offenbart, wie das Seeschiff um seines grossen Umfanges willen *prächtig, herrlich.* Vrgl. *Princ. eth.* §§ 11. und 68. In der Bezeichnung Jehova's übrigens als eines אַדִּיר liegt eine ganz unzweideutige Andeutung, dass in diesem *Adi.* ein ethisches Moment enthalten ist, so dass jede Sittenlehre, welche dieses Moment nicht gehörig zu entwickeln vermag, als mangelhaft und schon in ihren Grundbegriffen verstümmelt erscheinen muss.

V. 22. Dass eine solche Vorstellung von Jehova vollkommen richtig sei, zeigen unabweisliche Thatsachen der Vergangenheit und vor Allem die gleiche Thatsache der Gegenwart. Auf diese Thatsache der Gegenwart wird in

V. 23. noch deutlicher hingewiesen, indem das assyrische Heer, welches durch die bereits ausgebrochene Pest schon hart mitgenommen war und einem sichern Untergange

Sie halten ihren Mastbaum nicht,
Sie spannen nicht den Wimpel.
Dann wird Beute über Beute in Menge ausgetheilt,
(Selbst) Lahme plündern mit.

entgegen ging, nach dem in V. 21. gebrauchten Bilde mit einem Schiffe verglichen wird, das vom Sturme übel zugerichtet an eine Küste verschlagen ist, wo es eine Beute der Einwohner wird. Zugleich redet der Prophet das assyrische Heer an. — נִטְּשׁוּ giebt schon die *Vulg.* ganz richtig durch *laxati sunt.* חֲבָלִים sind hier die *Taue*, welche straff angezogen sein sollten, aber jetzt theils vom Sturme zerrissen schlaff herunter hängen, theils wegen der Neigung des Mastes nicht straff sind, so dass sie weder den Mastbaum in seinem Gestelle, כֵּן־הַתֹּרֶן, *μεσόδμη* und *ἱστοδόκη* bei *Homer*, einem in der Mitte durchborten Querbalken des Schiffes, festhalten, noch die aufgehisste Flagge (נֵס) an der Spitze des Mastbaums erhalten können. Da übrigens V. 21. unter dem צִי אַדִּיר ein *Seegelschiff* verstanden werden muss und da auch das Verb. פָּרַשׂ in seiner Bedeutung hier nicht sowohl zu der Flagge, die von den Tauen eigentlich gar nicht gespannt und ausgebreitet wird, als vielmehr zu den Seegeln zu passen scheint, so steht נֵס entweder hier als *pars pro toto*, so dass die Seegel darunter zugleich mitverstanden sind, oder es bedeutet hier geradezu *Seegel*. *Hitzig's* Behauptung, die Erklärung durch *Seegel* sei „grundfalsch", muss so lange als ganz leer erscheinen, bis er es für gut befindet, sein dictatorisches Wort durch einige Gründe zu rechtfertigen, verbunden mit der Angabe des Wortes, durch welches die alten Hebräer das *Seegel* zum Unterschiede von der Flagge bezeichnet haben. Da das Seegel nur eine Fortbildung der Flagge ist, so konnten beide schon dieserhalb durch ein und dasselbe Wort bezeichnet werden. Das אָז *dann*, *alsdann*, weiset hier offenbar erst auf die Zukunft hin, indem die Plünde-

24. Und kein Einwohner wird sagen: ich bin krank.

rung des assyrischen Lagers nur erst gehofft wurde, und demnach scheinen die Assyrier noch im Lande zu stehen und dieser Schlusstheil wohl gleich nach dem Ausbruch der Pest verfasst zu sein. — עַד־שָׁלָל *praeda spolii* oder *praeda exuviarum* ist eine Verbindung zweier synonymer Ausdrücke, die zur Verstärkung des Begriffs dient. Vrgl. טִיט הַיָּוֵן Ps. 40, 3. *Gesen.* Lehrg. S. 671.

V. 24. Von Krankheit wird dann in dieser glücklichen messianischen Zeit kein Mensch etwas wissen, denn die Ursache aller Krankheit, aller Körper-Leiden, die Sünde, das Vergehen, welches Jehova durch Sendung von Seuchen straft, ist dann nicht mehr vorhanden, indem das Volk sich zu Jehova bekehrt, der Tugend huldigt und ihm darum seine früheren Verschuldungen vergeben werden. Vergl. Ps. 103, 3. Matth. 8, 16. 17. Marc. 2, 9. Dass auch diese messianische Weissagung durch Christum ihre vollste und erhabenste Erfüllung gefunden hat, ist klar und deutlich; die vielen Krankenheilungen des Erlösers und seine eigene Antwort auf die Anfrage des Johannes (Matth. 11, 3—6.) weisen gleichsam handgreiflich auf diesen Vers zurück, und dennoch hat ***Hengstenb.*** sich nicht veranlasst gefunden, auch diesen messianischen Abschnitt in seine Christologie aufzunehmen, obschon ihm die Citation in 1 Cor. 1, 20. eben so viel Recht gab, auch diesen Abschnitt in *seiner* Weise auf Christum zu deuten, als ihn die Citation in Röm. 15, 12. aus Jes. 11. (der Anwendung von bloss gleichartigen Redensarten in 2 Thess. 2, 8. Offb. 5, 5. 22, 16. vrgl. Jes. 11, 4. 10. nicht zu gedenken) berechtigte, jenes ganze 11te Cap. des Jesaja als eine Weissagung zu betrachten, bei der es nur auf Jesum von Nazareth abgesehen sei. Durch dieses willkürliche und inconsequente Verfahren ***Hengstenberg's***, wonach derselbe nur beliebige messianische Abschnitte in *seiner* christologischen Weise deutet

Dem Volke, das drin wohnt, wird seine Sünde vergeben sein.

und gewisse andere ganz gleichartige Abschnitte eines und desselben Propheten geflissentlich übergeht, legt derselbe ein indirectes Zeugniss ab, dass *seine* Interpretations-Methode einer consequenten Durchführung und strengwissenschaftlichen Anwendung schlechterdings unfähig ist, nur durch versteckte Inconsequenz und geheime Willkür den Schein der Wahrheit für sich hat, und darum als unwahr und unwissenschaftlich von Jedem verworfen werden muss, der die biblische Wahrheit und Wissenschaft *aufrichtig* liebt. Demnach müssen wir sagen, dass Jesaja *nach seinem individuellen Bewusstsein*, das ihm *Hengstenb.* durch die Annahme seiner Extase bei sämmtlichen Weissagungen auf eine ganz unwürdige Weise abspricht, in allen seinen messianischen Weissagungen nicht an die Persönlichkeit des Erlösers und dessen Zeit gedacht haben könne, sondern vielmehr alle seine messianischen Hoffnungen auf Hiskia gebaut haben müsse, was sich auch schon daraus ergiebt, dass wir keine messianische Weissagung aus der Zeit *nach* Sanheribs Abzuge haben, denn da *musste* Jesaja erkennen, dass Hiskia kein zweiter David sei, noch es je werden würde, was ihn so düster stimmte, dass er in der Drohung C. 39, 6. 7. das vollste Gegenstück zu allen seinen bisherigen messianischen Weissagungen lieferte. Von der erhabensten Erfüllung seiner Hoffnungen durch Christum wusste er also nichts, konnte auch nichts wissen, und selbst *Hengstenberg* lässt ihn nicht das Geringste wissen, indem er ihn in der Extase d. h. nach seiner eigenen Erklärung ohne verständiges Bewusstsein *alle* seine Weissagungen reden lässt.

Historischer Anhang.

Cap. 36—39.

Die vier Capitel 36—39. bilden den historischen Schluss zu den protojesajanischen Weissagungen, indem sie einmal auf Cap. 33. das erforderliche historische Licht werfen und dadurch zugleich zeigen, wie weit diese Weissagungen und ihre Erfüllung eigentlich reichen, und indem sie sodann die letzten divinatorischen Aeusserungen Jesaja's noch enthalten. Was nemlich zunächst jenes historische Licht betrifft, so erfahren wir, 1) wer der שׁוֹדֵד und בּוֹגֵד in C. 33, 1. ist, aus C. 36, 1. und von welchem Lande in C. 33, 8. 9. 17. geredet wird, aus C. 36, 1. u. 10. 37, 10. u. 24.; 2) wer die מַלְאֲכֵי שָׁלוֹם in C. 33, 7. sind und worüber sie bitterlich weinen, aus C. 36, 6—22.; 3) was das Ausserordentliche und Schrecken-Erregende ist, das Jehova in C. 33, 13. gethan hat, aus C. 37, 36., und was die Worte in C. 33, 14—16. besagen wollen, aus C. 38, 1—6.; 4) wie das Nicht-Sehen jenes Volkes in C. 33, 19. zu verstehen sei, aus C. 37, 37.; 5) wer der מֶלֶךְ in C. 33, 17. ist, aus C. 38, 4—6. 39, 2. Da nun alle Weissagungen Jesaja's so mit einander zusammenhängen, dass jede folgende nur eine Umwandlung und theilweise Fortbildung der vorhergehenden ist, so besitzen wir in diesen vier Capiteln zugleich den Schlüssel zu der ältesten, rein alttestamentlichen Auffassung und Erklärung aller authentischen Weissagungen Jesaja's und ihrer Erfüllung, so weit dieselbe nun eben stattfand und sich von der Erfüllung gleichartiger aber späterer Weissagungen unterschied, so dass diese vier Capitel

dadurch gewisser Maassen eine bestimmte Scheidewand zwischen den proto- und deuterojesajanischen Orakeln bilden. Demnach haben wir 1) nach Anleitung dieses historischen Anhanges oder Schlusses und somit nach reinbiblischer Weisung unter dem Strafgerichte, welches Jes. schon so lange vorher, ja gleich von Anfange an und so wiederholentlich seinem Volke verkündigte und als ein Werk Jehova's bezeichnete, den verheerenden Einfall der Assyrer unter Sanherib und die gleichzeitig ausgebrochene Pest verbunden mit der acht Jahre vorangegangenen Zerstörung des Zehnstämmereichs und der Deportation seiner noch übrigen vorzüglichsten Einwohner zu verstehen, so dass in diesen drei historischen und hinlänglich beglaubigten Ereignissen die Erfüllung dieses Theils der Weissagungen Jesaja's gegeben ist, und man der Erfüllung späterer Weissagungen durch Berücksichtigung der Zerstörung Jerusalem's durch die Chaldäer und dann noch einmal durch die Römer hier keineswegs vorgreifen darf. 2) Ebenso ist die Vollziehung des den Assyrern in C. 10, 12—19. 26. 33. 34. 29, 7. 8. 30, 27. 28. 31—33. 31, 8. 9. 33, 18. 19. geweissagten Strafgerichtes nicht in der Zerstörung von Ninive und dem gänzlichen Sturze des assyrischen Reiches, womit sich der Prophet *Nahum* beschäftigt, sondern in der Niederlage der Assyrier unter Sanherib durch die Pest in Palästina und in dem Tode des Letzteren nach seiner Heimkehr durch seine Söhne (Jes. 37, 36—38.) zu erkennen. Endlich 3) erhalten wir aus diesen vier Capp. auch zu dem allein richtigen und ursprünglichen Verständniss der *messianischen* Abschnitte in den Weissagungen Jesaja's das erforderliche Licht und den wünschenswerthen Aufschluss. Ist nemlich unter dem מֶלֶךְ in C. 33, 17. nach Allem, was von *Hiskia* in C. 36—39. erzählt wird, wirklich nur dieser jüdische König von Jesaja nach seinem eigenen individuellen Sinne und Gedankenkreise verstanden, so muss er auch der in C. 32, 1. mit seinen שָׂרִים gemeinte מֶלֶךְ sein. Da nun aber alle Weissagungen des Jes. auf das Innigste mit einander zusammenhängen und dieser messianische Abschnitt C. 32, 1—8. mit allen frühern bis zu den beiden ersten

Orakeln zurück ganz parallel steht, so kann Jes., wenn anders er an eine bestimmte historische Person gedacht hat, auch in C. 9, 5 und 6. sowie in C. 11, 1—5. nur Hiskia im Auge gehabt haben, oder man müsste diesen vier historischen Capp. allen Real-Zusammenhang mit den vorhergehenden Weissagungen Jesaja's absprechen und alle Absicht bei ihrer Stellung am Schlusse der bisherigen Weissagungen läugnen. Letzteres ist aber schon wegen der in dieser Beziehung ganz gleichbedeutenden historischen Relationen zu den Weissagungen Jeremia's nicht recht gut thunlich. Ueberdies finden wir in den beiden Worten שָׁלוֹם וֶאֱמֶת, *Friede und Wahrheit* (Tugend und Frömmigkeit), zwei so sichere Kennzeichen der messianischen Zeit, dass schon durch diese beiden Worte in C. 39, 8. vrgl. C. 38, 3. Hiskia's Regierungszeit von ihm selber als eine messianische charakterisirt ist, welche freilich mit Hiskia's Tode auch zu Ende ist, weshalb Jes. noch diesem Messias (vrgl. Ps. 18, 51. die Bezeichnung Davids als Messias und Jes. 45, 1. die des Cyrus als eines Messias Jehova's) selber eine sehr traurige Zukunft nach seinem Tode in C. 39, 6 und 7. voraussagt. Diese Voraussagung sammt der in ihr gegebenen strafenden Drohung ist die letzte divinatorische Aeusserung, die wir von ihm besitzen, wenn auch nur als eine historische Relation von der Hand eines Andern, und nicht mehr als ein vollendetes, poetischdivinatorisches Kunstwerk, dem als solchen der messianische Schluss in dem schönsten Farbenglanze nicht fehlen darf.

Dass diese vier Capitel nicht von der Hand Jesaja's herrühren, erkennt man schon daraus, dass von ihm selber ebenso wie in C. 7, 1—3. und in C. 20, 1 u. 2. durchweg in der dritten Person erzählt wird, während doch er selber, wie C. 6, 1. 5—8. 11. 8, 1—5. 11. 18. 15, 5. 16, 9. 22, 4. zeigen, sonst immer von sich in der ersten Person redet, was auch bei den übrigen Propheten der Fall ist und der prophetischen innern Stellung auch vollkommen entspricht. Auf dasselbe Resultat führt uns auch der mythische Zug der Erzählung in C. 38, 8., vielleicht auch die Vorherverkündigungen in C. 37, 7. und in C. 38, 5. Denn

eine solche Prädiction auf eine so bestimmte und nicht ganz geringe Anzahl von Jahren hinaus und auf Ereignisse, welche ganz ausser dem Bereich aller idealen Anschauung und politischen Berechnung liegen, entsprechen nicht dem Charakter der ächten biblischen Prophetie, wie sie in den bisherigen Weissagungen Jesaja's vorliegt. Treffen aber überdies dergleichen Prädictionen mit der beglaubigten Geschichte ganz genau zusammen, ohne dass dieses Zusammentreffen wie sonst in einer *allgemeinen* prophetischen Eigenthümlichkeit seinen Grund hat, so sind dergleichen Abnormitäten zwar nicht nach einer vermeintlichen kritischen Regel so ohne Weiteres und geradezu für „*vaticinia ex eventu*" d. h. für *pseudo-vaticinia* zu halten, aber doch als solche Angaben anzusehen, bei denen der Referent ganz unbewusst oder auch wohl aus frommen Missverstande die Ursprünglichkeit der Form des Ereignisses und der Prädiction nicht strenge genug festhielt und darum auch nicht treu genug wiedergiebt. — Alles Uebrige, was *Hitzig* ausserdem noch als Gründe gegen die Authentie dieser vier Capp. anführt, ist ohne alle beweisende Kraft und beruht zum Theil auf ganz irrthümlichen Voraussetzungen. Ein hohes Greisenalter von 70 bis 80 Jahren macht Schriftstellerei noch eben so wenig absolut unmöglich, als es eine reine Unmöglichkeit ist, dass Jes. wenigstens achtzig Jahre alt geworden und sehr jung als Prophet aufgetreten sei. „*Die Zeit* steht" also noch keineswegs so ohne Weiteres „der Abfassung durch Jesaja entgegen", und „dass Jesaja in der Zeit von Sanheribs Feldzug seine Laufbahn als prophetischer Schriftsteller *durch Herausgabe seiner Orakel* schloss" ist eine Annahme ohne alle Basis und widerspricht auch zum Theil der vorigen Angabe *Hitzig's*, da zum Behuf dieser Herausgabe Jes. das erste Orakel C. 6. als eine Einleitung seiner Orakelsammlung soll verfasst haben und darnach also auch noch in hohem Greisenalter geschriftstellert haben müsste. — Dass übrigens der Verfasser dieses historischen Anhangs derselbe Referent ist, welcher schon in C. 7. und in C. 20. erschien, lässt sich zwar nicht mit Bestimmtheit behaupten, aber gewiss nicht ganz

unwahrscheinlich finden. Jedenfalls ist dieser historische Beschluss älter und früher an die Sammlung der protojesajanischen Weissagungen gekommen, als die seinen Zusammenhang mit C. 33. so übel unterbrechenden Capp. 34. und 35., wie das auch *Hitzig* ganz richtig bemerkt hat.

Ist der Verfasser dieser vier Capp. mit dem Referenten in C. 7. u. 20. eine und dieselbe Person, so kann die ursprüngliche Gestalt des Textes mit *Paulus* nur in diesen vier Capp. erkannt werden und nicht in 2 Kön. 18, 13—20, 19., wie es *Gesenius* thut. Gleichwohl wäre es möglich, ist es sogar wahrscheinlich, dass sich diese ursprüngliche Gestalt auch bei Jesaja nicht ganz rein und unverändert erhalten hat, ohne dass man darum genöthigt ist, nach *Hitzig's* Meinung in diesen vier Capp. eine mit jenem Abschnitte im zweiten Buche der Könige ganz parallele Recension zu finden, welcher ebenso wie dem andern Abschnitte als einer zweiten Recension der ursprüngliche Text völlig gegenübergestellt werden müsste, so dass wir *drei* verschiedene Schriften zu unterscheiden hätten, den ursprünglichen Grundtext und die beiden Recensionen, welche „zur Zeit, wo man anfing, die Literatur abzuschliessen, von unserm (?) Texte veranstaltet wurden, die eine von einem Sammler des Buches Jesaja, die andere von dem Epitomator, dem wir das zweite Buch der Könige verdanken. Die erheblichern Abweichungen kommen" nach dieser Ansicht „auf Rechnung des verschiedenen Zweckes und der Individualität der beiden Diaskeuasten." Darüber lässt sich nun einmal nichts objectiv Gültiges ausmachen, und daher ist es wohl ganz willkürlich und rein subjectiv, wenn *Hitzig* in gewissen Fällen „*hier* Auslassungen, im Text 2 Kön. nicht etwa Zusätze" finden will. „Vermisst" doch auch er in dem Texte 2 Kön. hier und da etwas „ungerne", was sich bei Jes. findet.

Der Inhalt dieser vier Capp. besteht aus zwei Theilen, von denen jeder einen besondern Bericht ausmacht. Der erste hat den *Sanherib* zu seinem Hauptgegenstande, berichtet seinen Einfall in Judäa und die Einnahme aller Städte desselben bis auf Jerusalem (C. 36, 1.), sodann

seine zweifache Aufforderung Hiskia's zur Uebergabe Jerusalems (C. 36, 2—20. und C. 37, 10—13.), endlich seine Niederlage durch die Pest, seinen Abzug und seinen Tod durch seine eigenen Söhne zu Hause (C. 37, 36—38.). Der zweite Bericht hat zu seinem Hauptgegenstande den *Hiskia*, giebt an sein gefährliches Darniederliegen an der Pest (C. 38, 1.), sein zweifaches Gebet (C. 38, 2. 3. und 9—20.), seine Tröstung und Heilung durch Jesaja (C. 38, 4—8. und 21. 22.) seine Eitelkeit, die er bei Gelegenheit einer besondern Ehrenbezeugung von Seiten des babylonischen Königs an den Tag legte (C. 39, 1 u. 2.), seine Zurechtweisung und Bestrafung von Seiten Jesaja's (C. 39, 3—7.) und zuletzt seine grobegoistische Selbsttröstung (C. 39, 8.). —

Erster Bericht.

Cap. 36, 1—37, 38. Vergl. 2 Kön. 18, 13—19, 37.

Sanherib's Einfall, Niederlage, Abzug und Tod.

1. Und es begab sich im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia, zog herauf Sanherib, König von Assyrien, gegen alle festen Städte Juda's und nahm sie

V. 1. Desselbigen Feldzuges gedenkt auch *Herodot* (I, 141.), doch so, dass er den Sanherib, welcher bei ihm Σαναχάριβος und Tob. 1, 21. Σενναχηρὶμ heisst, als einen König *der Araber* und Assyrier bezeichnet und seinen Feldzug gegen Aegypten gerichtet sein lässt, welches der Priesterkönig Sethos durch widerrechtliche Beraubung der

ein. 2. Und es sandte der König von Assyrien den Rabsake von Lachis nach Jerusalem zum Könige Hiskia mit einer schweren Heeresmacht, und er stellte sich an die Wasserleitung des obern Teiches auf der Strasse nach dem Wäscherfelde. 3. Und es ging zu ihm hinaus Eljakim, Sohn Hilkia's, der Hausmaier,

Kriegerkaste fast ganz wehrlos gemacht hatte. Dass *Herodot* nicht Judäa's und unser Referent hier nicht Aegyptens gedenkt, darf nicht auffallen; es ist nur ein und derselbe Feldzug, so wie ein und derselbe König. Dass dieser bei *Herodot* auch König der Araber ist, dürfte darin seinen Grund haben, dass die Weissagungen von Jesaja in C. 15. u. 16. sowie in C. 21, 11—17. von den Assyrern wirklich erfüllt und die in jenen Weissagungen bezeichneten Volksstämme der Moabiter, Idumäer und Kedarener von ihnen nicht lange vor diesem Feldzuge wirklich unterworfen worden waren. — Der Name Sanherib's wird von *Vitringa* nach dem Arabischen erklärt durch *hostis belli* i. e. *pacificus*, von *Simonis* nach dem Chaldäischen durch *hostis vastitas* s. *devastatio*, *quo modo et Tamerlanes se orbis vastitatem superbe vocavit*, von *Bohlen* nach dem Persischen durch *celebritas victoriae* und von *Gesenius* durch *heiliger Priester*. —

V. 2. Der Name רַבְשָׁקֵה *Syr.* ܪܒ ܫܩܐ = שַׂר הַמַּשְׁקִים (1 Mos. 40, 2. 9. 20 u. s. w.) ist eigentlich ein *Nomen appellativum* und bedeutet *der oberste Mundschenk*. Dergleichen Hofbeamte gehörten auch bei Feldzügen zur nächsten Umgebung des Königs und bekleideten dann zugleich die höchsten Stellen im Heere. — לָכִישׁ wird auch noch Jer. 34, 7. als eine befestigte Stadt erwähnt und lag nach *Eusebius* 7 röm. Meilen von Eleutheropolis, „also etwa 5 deutsche Meilen südwestlich von Jerusalem in der Ebene Juda's auf dem Wege nach Aegypten." Ueber die letzte Localbestimmung s. z. C. 7, 3. —

und Sebna, der Secretair, und Joach, Sohn Asaph's, der Canzler. 4. Und es sprach zu ihnen Rabsake: saget doch zum Hiskia: also spricht der grosse König, der König von Assyrien: was ist das für eine Zuversicht, die du hast? 5. Ich sage: nur ein eitles Wort

V. 3. Da wir uns den Standpunct des Schreibenden wohl *in* Jerusalem und nicht *ausserhalb* desselben zu denken haben, so werden wir יָצָא hier *hinausgehen* und nicht *herauskommen* übersetzen müssen. — *Eljakim* bekleidet hier wirklich das Hofamt, welches ihm C. 22, 20—22. von Jes. vorherverkündigt wurde; *Sebna* jedoch ist hier noch keineswegs so gestürzt, wie es nach C. 22, 17—19. geschehen sollte, vielmehr ist er hier der königliche Geheimschreiber oder סֹפֵר, welcher die Befehle und Briefe des Königs ausfertigte. Der מַזְכִּיר dagegen ist der Reichshistoriograph oder ὁ ὑπομνηματόγραφος, welcher die Tagesgeschichte, דִּבְרֵי הַיָּמִים, aufzeichnete und so den סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת (Esth. 6, 1.) anfertigte.

V. 4. Der assyrische König heisst hier *der grosse König*, הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל, wie bei den Griechen der persische ὁ μέγας βασιλεύς. Vrgl. C. 10, 10. Das מָה hat hier eine üble Nebenbedeutung, so dass der Sinn ist: *was für ein* (keckes, vermessenes) *Vertrauen ist dieses, welches du hegst.* Vrgl. 1 Kön. 9, 13.

V. 5. Das אָמַרְתִּי, *ich sage*, steht hier so, wie unser deutsches: *ich denke*, oder: *ich sollte meinen.* Darnach könnte man auch das אָמַרְתָּ 2 Kön. 18, 19. in der Bedeutung: *du solltest meinen* fassen. — שְׂפָתַיִם, *Lippen*, steht hier nicht wie C. 6, 5. in einer *innerlichen* Bedeutung und Beziehung, sondern in rein *äusserlicher*, so dass es den blossen Klang der Rede anzeigt. So gewinnt es leicht eine gewisse üble Bedeutung in manchen Verbindungen z. B. אִישׁ שְׂפָתַיִם, ein leerer, geist- und herzloser *Schwätzer*, und שְׂפָתַיִם דֹּלְקִים, *brennende Lippen*, sind leere, ganz nichtige, gar nicht redlich gemeinte, obschon sehr feurige

ist Rath und Kraft zum Kriege. Auf wen vertraust

Versicherungen. In der Verbindung mit דָּבָר, das dann die Bedeutung *etwas* hat, bezeichnet es bisweilen *etwas ganz Nichtiges* im Allgemeinen, so dass דְּבַר־שְׂפָתַיִם hier fast ganz gleichbedeutend mit הֶגֶה Ps. 90, 9. steht. — Die Verbindung von עֵצָה, ***Rath***, ***Plan***, ***Beschluss***, und גְּבוּרָה das zur Ausführung erforderliche ***Vermögen*** kam schon C. 11, 2. vor und bezeichnet hier das, was Hiskia nach dem Sinne Rabsake's zu besitzen vermeinte, er aber durch das אַךְ דְּבַר־שְׂפָתַיִם verneint und dadurch seine ganz rathlose und ohnmächtige Lage bezeichnet, wenn es zum Kriege kommt. Der Hebräer sagt wie wir עַל פְּלֹנִי בָּטַח, er vertraut *auf* Jemanden, aber er sagt auch שִׂים פ׳ מִבְטָחוֹ, wie wir sagen: auf Jemanden sein Vertrauen *setzen*. — מָרַד bezeichnet den *äussern*, thatsächlichen Abfall, פָּשַׁע den *innern*, den in der Gesinnung, so dass ein פָּשַׁע auch schon da stattfinden kann, wo ein מָרַד noch nicht ist. Vrgl. C. 1, 2 und 11 — 15. Doch werden auch diese *Synonyma* wie alle, welche nach den Begriffen von Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Gesinnung und That, in ihren Grundbedeutungen geschieden sind, im Gebrauche gewöhnlich nicht auseinander gehalten, indem das eine das andere involvirt oder auch geradezu dafür steht. Die Grundbedeutung dieser beiden Verba und ihrer Nomina entspricht übrigens nicht sowohl unserm *Abfallen* als vielmehr unserm *Sich-auflehnen*, *Sich-empören*, und werden daher mit בְּ oder עַל *gegen* Jemanden construirt, so dass Hos. 8, 1. עַל keineswegs für מֵעַל steht. Der Abfall *Hiskia's* von den Assyrern fand gewiss schon gleich beim Beginn seiner Regierung statt, indessen dieselben waren um diese Zeit mit den Aegyptern zu sehr beschäftigt, wie denn auch dieser Zug Sanheribs eigentlich nur gegen Aegypten gerichtet war und er es bei der grossen Angst und Willfährigkeit Hiskia's (2 Kön. 18, 14 — 16.) nur versuchte, ob er ihn nicht durch eine solche Demonstration, wie er sie durch Rabsake ausführen liess, zur völligen Uebergabe der Stadt veranlassen könnte.

du jetzt, dass du dich wider mich empörst? 6. Siehe, du vertrauest auf jenen zerknickten Rohrstab, auf Aegypten, welcher, stützt sich Jemand auf ihn, in seine Hand geht und sie durchsticht; also ist Pharao, der König von Aegypten, allen, die auf ihn ver-

V. 6. Das הִנֵּה steht hier wieder in *erklärendem* Sinne, indem Rabsake jetzt den Abfall und die Empörung Hiskia's als eine Folge seines Vertrauens auf Aegypten darstellt. Dieses Land wird hier zuerst bildlich als *eine Stütze von Rohr*, מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה, oder als ein *Rohrstab* bezeichnet, welches Bild hier um so treffender ist, als Aegypten reich an Rohr und Schilf war, so dass dieses Naturprodukt hier gleichsam den Charakter des Volkes und seine politische Gebrechlichkeit veranschaulichen soll. Ezechiel führt dieses Bild, das gewiss von Jesaja selber herrührt, nicht bloss wiederum an, sondern führt es auch noch weiter aus (Ezech. 29, 6. 7.), wieder ein Beweis, wie jüngere Propheten Ausdrücke und Bilder ihrer ältern Vorgänger benutzen, wie das ebenso auch bei שִׁחֹר (Jes 23, 3.) als Bezeichnung des Nils der Fall ist. In Ps. 68, 13. wird Aegypten durch das als ein *Thier des Schilfes*, חַיַּת קָנֶה, bezeichnete Crocodil bildlich dargestellt, und so mag es sich erklären, wenn *Sanctius* und nach ihm *Vitringa* und *Rosenmüller* angeben, dass das Rohr auch sonst Symbol Aegyptens sei. Mit dem im Bilde gehaltenen Ausdrucke הָרָצוּץ, *das da geknickt ist*, muss allem Anscheine nach eine Beziehung auf bestimmte Thatsachen gegeben sein, und da wir schon in *Or.* XV. oder C. 20., sowie auch schon in C. 18, 5. 6. eine Hinweisung auf eine Niederlage der Aegypter durch die Assyrer unter *Sargon*, dem unmittelbaren Vorgänger Sanherib's fanden, und die Eroberung von No-Ammon oder Theben (Nah. 3, 8—10.) auch nur in diese Zeit fallen kann, so scheint dieses *Zerknickt-sein* der ägyptischen Macht auf diese Vorgänge unter Sargon bezogen werden zu müssen. Das ו vor בָּא bezeichnet den Nach-

trauen. 7. Aber wenn du zu mir sagst: „auf Jehova, unsern Gott, vertrauen wir!" — ist er nicht der, dessen Höhen und Altäre Hiskia abgeschafft? denn er sprach zu Juda und Jerusalem: „vor diesem Altare sollt ihr anbeten." 8. Nun denn! schliess doch lieber einen Vertrag mit meinem Herrn, dem Könige von Assyrien, und ich will dir zweitausend Rosse geben,

satz, dessen Vordersatz mit יִסָּמֵךְ beginnt. Es sollte daher vor diesem Verbo eigentlich noch אִם, *wenn*, stehen. Es wird diese Partikel im Hebr. ebenso wie im Deutschen das *wenn* öfter ausgelassen z. B. Ps. 139, 9. 11. Mit den letzten Worten scheint sich dieser Vers auch auf eine bestimmte historische Thatsache zu beziehen, nemlich auf das Bündniss des letzten israelitischen Königs mit סוֹא d. i. *Sethos* von Aegypten (2 Kön. 17, 4.), welcher auch hier unter dem *Pharao* gemeint ist. Ebenso bezieht sich

V. 7. auf die Abschaffung des Götzendienstes durch Hiskia, welche 2 Kön. 8, 4. und 2 Chron. 29, 6. erzählt wird. Die בָּמוֹת, *Höhen*, bezeichnen die Verehrung ganz im Allgemeinen, und die מִזְבְּחוֹת weisen auf den vorzüglichsten Theil derselben hin, so dass die Verbindung beider Ausdrücke hier ganz denselben Sinn hat wie die Verbindung von Juda und Jerusalem hier und C. 1, 1. Die Rede selber ist in diesem Verse elliptisch, indem vor הֲלוֹא, *nonne*, zu ergänzen ist: *so erwidere ich.*

V. 8. הִתְעָרֵב אֶת־פְּלֹנִי *sich mit Jemandem in einen Vertrag einlassen*, nicht aber in einen Wettstreit, wie *Gesenius* erklärt, oder in eine Wette nach *Clericus.* — וְאֶתְּנָה und die folgenden Worte geben den Gegenstand des Vertrages an. Die סוּסִים sind hier wie sonst *Streitrosse.* Dergleichen hatten die Juden zuletzt noch unter *Jotham* gehabt, wie C. 2, 7. zeigt, doch schon unter *Ahas* zeigte sich keine Spur mehr davon und *Hiskia* scheint ebenfalls nichts von Reiterei besessen zu haben, weshalb die kriegslustige

wenn du dir die Reiter darauf liefern kannst. 9. Wie denn willst du zurückweisen den Angriff eines einzigen Unterstatthalters von den geringsten Knechten meines Herrn? Aber du machst dir Hoffnung auf Aegypten um der Wagen und Reiter willen. 10. Und nun! Bin ich etwa ohne Jehova heraufgezogen wider dieses Land, um es zu verheeren? Jehova hat zu mir gesagt: „ziehe hinauf wider dies Land und verheer' es."

Parthei so angelegentlich das Bündniss mit dem pferdereichen Aegypten betrieb. Vrgl. C. 30, 16. 31, 1. 3. Die gestellte Bedingung אִם־תּוּכַל וגו׳ *wenn du kannst* u. s. w. enthält in רֹכְבִים עֲלֵיהֶם, *die auf ihnen reiten* können, ihren Hauptpunkt, auf den es allein ankam. ***Rabsake*** hebt, wie es scheint, die Hauptstärke der Assyrier und die Hauptschwäche der Juden mit diesen Worten hervor, denn die Assyrier scheinen, auch schon nach C. 5, 28. zu urtheilen, eine ausgezeichnete Reiterei besessen zu haben.

V. 9. הָשִׁיב אֵת־פְּנֵי פ׳ heisst nicht sowohl ganz im Allgemeinen *Jemandem widerstehen*, *Widerstand leisten*, was mehr in הִתְיַצֵּב לִ׳ י׳ פ׳. oder עָמַד לִפְנֵי z. B. Jos. 1, 5. Ps. 76, 8. liegt, als vielmehr *Jemanden zurückweisen*, seinen Angriff abschlagen, *hostem repellere*, *reiicere*, *impetum reprimere*. Vrgl. C. 28, 6. Unter dem פֶּחָה ist ein *Unterstatthalter* verstanden, der, wenn es zum Kriege kommt, *Unterbefehlshaber* wird. Ein solcher פֶּחָה war auch *Nehemia*, Mundschenk des Artaxerxes, von 444 — 432 v. Chr., und später unter Darius Nothus, um 410 v. Chr. etwa, noch ein Mal. Neh. 5, 14. 18. Der Grund des Vertrauens auf Aegypten giebt hier in den beiden letzten Worten Rabsake selber an.

V. 10. Nachdem Rabsake auf die gänzliche Wehrlosigkeit und Ohnmacht Hiskia's, so wie auf sein vergebliches Vertrauen auf Aegypten in V. 5. 6. 8. 9. hingewiesen und in V. 7. bemerklich gemacht hatte, wie er auf den Beistand

11. Da sagte Eljakim und Sebna und Joach zu Rabsake, „rede doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen es, und rede nicht jüdisch zu uns vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist."

seines Gottes Jehova nicht rechnen könne, was er jedoch ganz falsch motivirt, giebt er jetzt an; dass Jehova ihn sogar gegen Judäa geschickt habe, wobei er auf Weissagungen wie C. 5, 26—30. 7, 18—20. 10, 6. Rücksicht zu nehmen scheint, so dass also ebenso eine gewisse Kunde von Jesaja's Weissagungen zu den Assyrern gelangt gewesen sein muss, wie das später auch bei Jeremia und den Chaldäern der Fall war. Jer. 40, 1—3. Auch sehen wir aus dem folgenden V., dass Rabsake alle diese Worte wirklich *hebräisch* sprach und er also die Landessprache genau kannte, sich daher in Judäa längere Zeit aufgehalten haben muss.

V. 11. Wegen des üblen und leicht verführerischen Eindrucks solcher Worte Rabsake's auf das Volk in der Nähe bittet ihn Eljakim, mit ihm und seinen Begleitern nicht hebräisch, sondern aramäisch zu reden. אֲרָמִית verhält sich hier ebenso zu der Sprache der eigentlich herrschenden Nation der Assyrier, wie C. 9, 11. אֲרָם zu dieser Nation selber, so dass weder Namen wie Rabsake und Rabsaris, noch die ins Pelvi übergegangenen aramäischen Wörter darauf führen und beweisen, dass die assyrische Sprache durch die Arams übermeistert worden und das Aramäische die Hofsprache zu Ninive gewesen ist. Vielmehr wird man die Assyrer auch für Syrer und das Aramäische für ihre Muttersprache halten müssen. Vrgl. *Schleyer* S. 88. שָׁמַע hat hier wieder nicht die reinsinnliche Bedeutung des *Hörens*, sondern die geistige des *Verstehens*, *Einsehens*. יְהוּדִית von יְהוּדָה steht hier für *hebräisch*, was um diese Zeit (714 v. Chr.) schon so gebraucht werden konnte, da das Zehnstämmereich bereits seit 8 Jahren nicht mehr ex-

12. Aber Rabsake erwiderte: „hat etwa zu deinem Herrn und zu dir mein Herr mich gesandt, um solche Worte zu reden? nicht vielmehr zu den Männern, die da auf der Mauer sitzen, um ihren Koth zu essen und ihren Harn zu trinken sammt euch?" 13. Und Rabsake trat hin und rief mit lauter Stimme auf Jüdisch und sprach: höret die Worte des grossen Königs, des

istirte. *Ewald* dagegen meint, es sei hier ein jüdischer Dialect darunter verstanden.

V. 12. Die an ihn gerichtete Bitte benutzt Rabsake, um das Letzte zu versuchen, was eine Uebergabe Jerusalems in Folge von blossen Worten baldigst veranlassen könnte, indem er nicht den König und seine Räthe, sondern das Volk als die Hauptperson bezeichnet, an welche er eigentlich gesendet sei, und dasselbe zugleich mit der strengsten Blokade bedroht. Diese Blokade deutet er durch die letzten Worte dieses V. an. Für die derben Ausdrücke חֲרֵאיהֶם und שֵׁינֵיהֶם, von חָרָא Arab. خرى *cacavit* und von שִׁין Arab. شان c. A. *dedecorat, dehonestat*, haben die Masorethen im Keri die etwas mildern צוֹאָתָם (vrgl. C. 4, 4.) und מֵימֵי רַגְלֵיהֶם, vgl. Ezech. 7, 17. 21, 12.: כָּל־בִּרְכַּיִם תֵּלַכְנָה מַּיִם *Vulg. omnia genua fluent aquis*, eine Umschreibung für *harnen*. Das Sitzen oder Bleiben auf der Mauer bildet den Gegensatz zu dem Herauskommen V. 16. und bezeichnet das ruhige Abwarten und Aushalten der Blokade, so dass Rabsake diesem Verhalten das אֱכֹל mit den folgenden Worten als ein *beabsichtigtes* Resultat beilegt und daher לֶאֱכֹל וגו' *um zu essen* u. s. w. sagt.

V. 13. Nach den Worten Rabsake's im vorigen Verse scheint sich Ejakim mit seinen Begleitern in die Stadt zurück begeben zu haben, und mit Rücksicht hierauf könnte man וַיַּעֲמֹד ר' auch fassen: *und es blieb Rabsake stehen*; übersetzt man es aber auch: *er trat hin*, so steht es doch

Königs von Assyrien! 14. So spricht der König: „nicht möge Hiskia euch täuschen, denn er vermag nicht, euch zu erretten; 15. Und nicht möge Hiskia euch vertrösten auf Jehova, indem er sagt: „gewisslich wird Jehova uns erretten; nicht wird gegeben werden diese Stadt in die Hand des Königs von Assyrien." 16. Höret nicht auf Hiskia! denn so spricht der König von Assyrien: machet mit mir Frieden und kommt heraus zu mir, so sollt ihr geniessen ein Jeder seinen Weinstock und ein Jeder seinen Feigenbaum, und trinken ein Jeder das Wasser seines Brunnens;

keineswegs für וַיָּקָם *er stand auf*, *er erhub sich*. Vrgl. C. 37, 8.

V. 14. Das Täuschen des Volkes von Seiten Hiskia's kann man hier nur so verstehen, dass er dem Volke die baldige Aufhebung der Blokade durch Jesaja's Beistand verhiess und ihm zugleich mit dem schrecklichen Schicksal drohte, wenn es in die Hände der Assyrier fiele. Dieses Beides bemüht sich Rabsake bis V. 20. dem Volke aus dem Sinne zu reden.

V. 15. Mit den Worten, welche Rabsake hier den Hiskia zum Volke sagen lässt, scheint er sich wieder auf gewisse Stellen der jesajanischen Weissagungen z. B. C. 31, 4. 5. 30, 19. 20. zu beziehen und sie auf Hiskia zurückzuführen, als wäre er der eigentliche Urheber davon.

V. 16. בְּרָכָה, *Seegen*, *Heil*, kann in dieser Verbindung nur so viel als שָׁלוֹם *Friede* besagen, wie es schon der Chaldäer und Saadias gefasst haben. Das *Herauskommen* steht hier als ein Zeichen der Uebergabe der Stadt. Als die Folge dieses Friedensschlusses und dieser Uebergabe wird der ungestörte Genuss aller Güter verheissen, denn mit וְאִכְלוּ beginnt eigentlich ein Nachsatz, dessen Vordersatz mit עֲשׂוּ anfängt, obschon nach hebräischer Sprachweise die

17. **Bis ich komme und euch mitnehme in ein Land wie euer Land, ein Land mit Korn und Most, ein Land mit Brod und Weinbergen. 18. Dass euch Hiskia nicht bereden möge, indem er sagt: „Jehova wird uns retten." Haben denn die Götter der (andern) Völker jeder sein Land gerettet aus der Hand des Königs von Assyrien. 19. Wo sind die Götter von Hamath und Arpad? Wo die Götter von Sepharvaim? Und dass sie Samarien gerettet haben aus meiner Hand? 20. Wer**

Sätze ganz einfach coordinirt sind und nur die Reihenfolge wohl beachtet ist. אָכַל, *essen*, steht hier für *geniessen* überhaupt. גַּפְנוֹ und תְּאֵנָתוֹ übersetzt *Saad.* nach dem Sinn: *die Frucht seines Weinstocks und seines Feigenbaums* und ebenso *Hitzig*.

V. 17. Das *Kommen* ist hier ein Zurückkommen, nemlich von dem Feldzuge gegen Aegypten, gegen welches derselbe eigentlich gerichtet war. Dann soll eine Deportation der Juden stattfinden, die er ihnen zu erleichtern sucht durch Verheissung eines eben so guten Landes. Solche Verpflanzungen waren im Alterthum sehr gewöhnlich. Vergl. *Hengstenberg de rebus Tyriorum* pg. 51. 52.

V. 18. Die Frage in der zweiten Hälfte dieses V., so wie die Fragen in den beiden folgenden VV. stehen offenbar in einem gewissen Causalnexus mit C. 10, 9—11., wo auch wie hier

V. 19. Hamath, Arpad und Samarien ausdrücklich genannt sind. — סְפַרְוַיִם, das C. 37, 13. als eine Stadt bezeichnet wird, ist ohne Zweifel die im südlichen Mesopotamien gelegene Stadt Sipphara, von wo nach 2 Kön. 17, 24. Samarien einen Theil seiner neuen Einwohner erhielt. וְכִי coordinirt eine dritte Frage den beiden frühern, des Sinnes: und wo ist es geschehen, dass u. s. w.

V. 20. In Folge eines Inductionsschlusses findet Rabsake es sehr gewiss und ganz natürlich, dass auch Jeru-

unter allen Göttern dieser Länder sind die, welche ihr Land aus meiner Hand gerettet haben, dass Jehova Jerusalem retten sollte aus meiner Hand? **21.** Aber sie schwiegen und antworteten ihm nicht ein Wort, denn ein Befehl des Königs war es, indem es hiess: „antwortet ihm nicht!" **22.** Und es kam Eljakim, der Sohn Hilkia's, der Hausmaier, und Sebna, der Secretair, und Joach, der Sohn Asaphs, der Canzler, zu Hiskia mit zerrissenen Kleidern und verkündeten ihm die Worte Rabsake's.

C. **37, 1.** Da das der König Hiskia körte, zerriss er seine Kleider und bedeckte sich mit dem Trauergewande und ging in das Haus Jehova's. **2.** Und er sandte Eljakim, den Hausmaier, und Sebna, den

salem in die Hände der Assyrier fallen werde. Vergl. C. 10, 10. 11.

V. 21. Das Subject zu וַיַּחֲרִישׁוּ sind nicht die im folgenden V. genannten Gesandten Hiskia's, sondern das Volk auf der Mauer, welches 2 Kön. 18, 36. ausdrücklich genannt wird.

V. 22. Zum Schlusse des ganzen Abschnittes in diesem Cap. wird noch angeführt, wie die unterdes beim Hiskia angelangten Gesandten unter den Zeichen des tiefsten Schmerzes dem Könige von ihrer Sendung Bericht erstatteten. Das Zerrissen-sein ihrer Gewänder ist mit dem Geschrei und bitterlichen Weinen in C. 33, 7. zu einem Ganzen zu vereinigen, indem hier und dort nur Einzelnes angeführt ist, was nothwendig zusammen gehört.

V. 1. Nachdem Hiskia die trostlose Nachricht von der verlangten Uebergabe der Stadt vernommen, geht er in den Tempel, um dort zu beten. Vrgl. C. 15, 2.

V. 2. Ebenso wie Jesaja hier von Hiskia durch eine Gesandtschaft gebeten wird, etwas zu seinen Gunsten zu

Secretair, und die Aeltesten der Priester, bedeckt mit den Trauergewändern, zu Jesaja, dem Sohne des Amoz, dem Propheten. 3. Und sie sprachen zu ihm: also spricht Hiskia: ein Tag der Bedrängniss und der Züchtigung und der Verhöhnung ist dieser Tag; denn die Kinder sind bis zum Muttermund gekommen, und keine Kraft ist da, um zu gebären. 4. Vielleicht beachtet Jehova, dein Gott, die Worte Rabsake's, welchen der König von Assyrien, sein Herr, gesandt hat, um zu schmähen den lebendi-

thun, wird es auch Bileam von Balak (4 Mos. 22, 5. 6. 15 —17.) und Jeremia von Zedekia (Jer. 37, 3.). Vrgl. 1 Kön. 22, 13. 2 Kön. 1, 9—15. 22, 12—14. — Da von Jesaja hier nicht nur in der dritten Person erzählt wird, sondern er auch wie in den Ueberschriften C. 1, 1. 2, 1. nach seinem Vater bezeichnet wird, so ist solches das deutlichste Zeichen, dass er dieses nicht könne geschrieben haben.

V. 3. Unter תּוֹכֵחָה kann nach הוֹכִיחַ בַּדְּבָרִים V. 4. eigentlich nur die *Züchtigung* verstanden sein, welche ihnen Rabsake im vorigen Cap. angedeihen liess, so wie unter נְאָצָה nach חָרֵף אֱלֹהִים חַי V. 4. und nach אֲשֶׁר גִּדְּפוּ וגו׳ V. 6. die *Verhöhnung*, deren sich Rabsake in C. 36, 20. gegen Jehova schuldig gemacht hatte. Die letzten Worte sind eine bildliche Redeweise des Sinnes, dass nach allen Umständen etwas dringendnothwendig geschehen soll und doch aus Mangel an Kraft nicht geschehen kann. Hiskia sah und fühlte die dringende Nothwendigkeit, dass er etwas Neues zur Welt bringen, einen neuen Zustand der Dinge begründen sollte, und doch aus Mangel an Kraft nicht konnte.

V. 4. Das erste שָׁמַע hat hier wiederum nicht die reinsinnliche Bedeutung des Hörens, wie das zweite, sondern bedeutet hier: *hören auf etwas*, darauf achten, es beachten, wie 2 Mos. 2, 24. 3, 7., an welcher letztern Stelle auch

gen Gott und zu züchtigen mit Worten, welche gehört hat Jehova, dein Gott: so erhebe ein Gebet für den Rest, der sich noch vorfindet.

5. Und es kamen die Knechte des Königs Hiskia zu Jesaja. 6. Und es sprach zu ihnen Jesaja: also sollt ihr sagen zu eurem Herrn: also spricht Jehova: fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehöret, mit welchen die Jungen des Königs von Assyrien mich gelästert haben. 7. Siehe! ich will ihm einen Geist eingeben und er soll ein Gerücht hören, so dass er

רָאָה so gebraucht ist, wofür wir sagen würden: *ansehen*. וְהוֹכִיחַ steht eigentlich für וּלְהוֹכִיחֵנוּ *und um uns zu züchtigen*, oder auch nur mit dem *Suff.* ־ֵנִי, so dass Hiskia Rücksicht nimmt auf die Worte Rabsake's in C. 36, 7. 14 —18. Das וְ vor נָשָׂאתָ bezeichnet den Nachsatz, so dass אוּלַי יִשְׁמַע eigentlich zu übersetzen wäre: *sollte vielleicht achten* u. s. w. *Der sich noch vorfindende Rest*, הַשְּׁאֵרִית הַנִּמְצָאָה, zeigt hier die Erfüllung der gleich im ersten Orakel C. 6, 11 — 13. gegebenen Drohung.

V. 6. Die נְעָרִים stehen hier als eine besondere Art der עֲבָדִים, es sind nemlich eigentlich *Schickjungen*, wodurch Rabsake mit seinen Begleitern als die *Abgeordneten* des assyrischen Königs verächtlich bezeichnet werden. Vgl. 1 Sam. 20, 21. 36.

V. 7. Unter dem רוּחַ ist hier, wie schon *Secker* ganz richtig und erschöpfend angiebt, das *πνεῦμα δειλίας* verstanden. Vrgl. Obad. 8 und daselbst m. Comment. S. 74. Unter der שְׁמוּעָה ist das Gerücht von dem Anrücken des Aethiopierkönigs Tirhaka V. 9. verstanden. Dieses Gerücht verbunden mit jenem Geist hat zur Folge, dass Sanherib in seine Heimath zurückkehrt und er dort seinen Tod durchs Schwerdt findet. Dass hier die Pest nicht ausdrücklich erwähnt wird, die doch C. 30, 27 — 33. 31, 8. 9. geweissagt ist, verhält sich zu dem Eingeben des Geistes hier unge-

zurückkehren wird in sein Land und ich ihn fälle durchs Schwerdt in seinem Lande.

8. Rabsake aber war zurückgekehrt und hatte den König von Assyrien streitend wider Libna gefunden; denn er hatte gehört, dass er von Lachis aufge-

fähr ebenso, wie das Zerrissen-sein der Kleider C. 36, 22. zu dem Geschrei und bitterlichen Weinen in C. 33, 7. Nicht sowohl durch das Gerücht von dem Anrücken Tirhaka's, denn darauf musste Sanherib von Anfange an gefasst sein, sondern eben durch die in seinem Heere ausbrechende Pest giebt ihm Jehova jenen Geist der Furcht und Feigheit ein. Ebenso darf auch die Erwähnung des *Schwerdtes* nach Stellen wie C. 31, 8. vrgl. C. 34, 5. 6. gar nicht auffallen wegen V. 38., so dass „der Verdacht, dass die nur traditionell aufbewahrten Orakel dann *post eventum* verdeutlicht und specieller erzählt werden, als sie ursprünglich lauteten, hier" noch nicht an seiner Stelle zu sein scheint. Dagegen kann man hier wohl mit *Gesenius* sagen, dass der Prophet, dessen Blick weiter drang, als der des Königs und des Volkes, sowohl von der Annäherung oder feindlichen Stellung des Tirhaka gegen Sanherib, als auch von den politischen Factionen und Verschwörungen im assyrischen Reiche, die dem Eroberer nach seiner Rückkehr späterhin den Untergang bereiteten, unterrichtet war: und das Zutreffen der ziemlich speciellen Prädiction ist erklärt.

V. 8. Das שׁוּב bildet hier einen gewissen Gegensatz zu dem עָמַד in C. 36, 13. *Libna* lag Jerusalem noch näher als Lachis und muss wie dieses befestigt gewesen sein. Wenn *Josephus* den Sanherib von Lachis nach Pelusium aufbrechen und dasselbe belagern lässt, so scheint er jenes Vorrücken bis Pelusium aus dem Herodot (II, 141.) und jenes Belagern von hier (נִלְחָם עַל) entlehnt, also aus Libna Pelusium gemacht zu haben, um so beide Nachrichten zu vereinen. Da aber Jerusalem sich nicht ergab und er die-

brochen sei. 9. Als er aber hörte von Tirhaka, dem Könige von Aethiopien, indem es hiess: er ist ausgezogen, um mit dir zu streiten, so schickte er, als er solches hörte, Gesandte zu Hiskia, indem er sagte: 10. Also sollt ihr sagen zu Hiskia, dem Könige von Juda, indem ihr sprechet: nicht möge dich täuschen dein Gott, auf welchen du vertrauest, indem du sagst: „Jerusalem wird nicht gegeben werden in die Gewalt des Königs von Assyrien." 11. Siehe, du hast gehört, was die Könige von Assyrien gethan haben allen

ses doch nun nicht mehr zu seiner eignen Schmach in seinem Rücken lassen konnte, er auch hier vor Libna Jerusalem näher gerückt ist, so ist Sanherib wahrscheinlich gar nicht bis Pelusium vorgedrungen, sondern erlitt in der Nähe von Jerusalem seine Niederlage durch die Pest.

V. 9. Wenn Tirhaka hier König von Aethiopien genannt wird, so ist er hier, wie sonst der König von Assyrien, nach seinem Stammreich bezeichnet, denn er besass ausserdem ebenso noch ganz Oberägypten mit Theben und vielleicht noch mehr, wie der König von Assyrien noch ganz Syrien beherrschte. Ueber die eigentliche Bedeutung von מַלְאָךְ s. m. Comm. z. Obad. S. 43.

V. 10. Das כֹּה תֹאמְרוּן, *so sollt ihr sagen*, ist wohl nicht eigentlich zu verstehen, da V. 14. von einem Briefe die Rede ist, welchen Hiskia von den Gesandten Sanherib's empfing und der das in V. 10—13. Gesagte enthalten zu haben scheint. הִנָּתֵן בְּיַד פ' *in die Gewalt Jemandes gegeben werden*, wie denn יָד, *die Hand*, öfters die Bedeutung von Kraft, Macht, Gewalt hat. C. 28, 2. Vergl. 2 Mos. 18, 9. 5 Mos. 32, 36. 1 Sam. 12, 9.

V. 11. Hier steht der Plural מַלְכֵי אַשּׁוּר, *die Könige von Assur*, so dass darnach der Sing. in C. 10, 8—14. und sonst collectivisch zu fassen ist. Vrgl. C. 36, 18.

Landen, indem sie sie vertilgten; und du solltest gerettet werden? 12. Haben denn sie die Götter der Völker gerettet, welche meine Väter vernichtet haben? Gosan und Haran, Rezeph und die Söhne Edens in Telassar? 13. Wo ist der König von Ha-

V. 12. Die Gegend גּוֹזָן, bei *Ptolemaeus* (B. 5. C. 18.) *Γαυζανῖτις*, lag nach 2 Kön. 17, 16. 18, 11. am Flusse Chaboras in Nordmesopotamien und hatte das C. 10, 9. genannte Karchemisch zur Hauptstadt. חָרָן ist das *Carrae* der Römer, nördlich von Karchemisch gelegen und ebenso bekannt durch die Niederlage des *Crassus*, wie dieses durch die des Necho oder Neko von Aegypten. — רֶצֶף ist der Name von mehreren Ortschaften und Städten und dürfte hier wohl nur das syrische Rezeph in Palmyrene sein; doch könnte auch das Rezeph in der Gegend des spätern Bagdad gemeint sein. Ebenso giebt es mehr als ein *Eden*, עֶדֶן, weshalb hier noch die nähere Bestimmung אֲשֶׁר בִּתְלַשָּׂר ausdrücklich hinzugefügt ist. *Telassar* aber ist identisch mit אֶלָּסָר (1 Mos. 14, 1.) und war eine grössere Landschaft in Assyrien, oder, wie *von Bohlen* zu 1 Mos. 2, 8. angiebt, „eigentlich im nördlichen Medien gelegen." In dieser assyrischen Landschaft also lag das hier genannte *Eden*, das auch noch Ezech. 27, 23. vorkommt, als die Hauptstadt derselben, deren *„Söhne"* ebenso wie *sonst* die *„Tochter"* bei Städtenamen die Einwohner sind. Ein anderes Eden lag in dem damascenischen Syrien (Amos 1, 5.) und hat sich, wie es scheint, in dem Dorfe *Eden* auf dem Libanon erhalten, dessen Luft und Umgebung so mild und schön ist, dass die morgenländischen Christen hieher das Paradies verlegen und byzantinische Schriftsteller den Ort geradezu *παράδεισος* nannten. S. *Theiner's* kl. Proph. S. 96. *Hitzig* fasst „die בְּנֵי עֶדֶן so auf, wie etwa (?) die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, den relativen Satz aber, welcher sonst gegen den Parallelismus ohne Noth verstiesse, als einschränkend."

math und der König von Arpad und der König der Stadt Sepharvaim, Hena und Ivva?

14. Und es nahm Hiskia den Brief aus der Hand der Gesandten und las ihn und ging hinauf ins Haus Jehova's, und es breitete ihn Hiskia vor Jehova aus. 15. Und es betete Hiskia zu Jehova, indem er sprach: Jehova der Heerschaaren, Gott Israels, der du unter

V. 13. Die Verbindung עִיר סְפַרְוַיִם scheint sich zu dem einfachen Sepharvaim in C. 36, 19. ebenso zu verhalten, wie das componirte בֵּית עֶדֶן (Amos 1, 5.) zu dem einfachen *Eden* hier und Ezech. 27, 32. — הֵנַע wird für identisch mit der Stadt عانة gehalten, welche in Mesopotamien an einer Furth des Euphrat liegt (*Abulf. tab. Mesop.* S. 33.), und עִוָּה gilt als eins mit עַוָּא oder עַוָּה (2 Kön. 17, 24.), einer Stadt oder Gegend des assyrischen Reiches. *Symmachus* und der *Chaldäer* sahen in diesen beiden Worten die Antwort auf die vorangegangene Frage und nahmen sie daher als zwei Verbalformen, nemlich הֵנַע als Hiph. von נוּעַ und עִוָּה als *Pi.* von עָוָה, welche Erklärung durch den Beitritt von *J. D. Michaelis* nichts an Probabilität gewonnen hat.

V. 14. Hiskia bringt den erhaltenen Brief zu Jehova und giebt ihn ihm zu lesen, indem er ihn vor ihm im Tempel, wo er auf der Bundeslade zwischen den beiden Cherubim in Allerheiligsten seinen Sitz hat, entfaltet. Der *Plur.* סְפָרִים hat ebenso wie *literae* die Singularbedeutung *Brief* und nicht „Briefe"; daher auch der Sing. des *Suff.* in וַיִּקְרָאֵהוּ und er las *ihn*.

V. 15. Hier sieht man, wie Hiskia wohl an Frömmigkeit und Glauben ein David war, aber nicht an Kraft und Unternehmungsgeist.

V. 16. Von einem Thronen Jehova's „*über*" den Cherubim kann erst seit Ezechiel's Zeit die Rede sein, nicht

den Cherubim wohnest, du bist der alleinige Gott für alle Königreiche der Erde, du hast den Himmel und die Erde gemacht. 17. Neige, Jehova, dein Ohr und höre! Oeffne, Jehova, deine Augen und siehe! und beachte alle Worte Sanheribs, die er geschickt hat,

aber schon hier bei *Hiskia*, der zu Jehova im Allerheiligsten des Tempels redet, wo er bekanntlich zwischen den Cherubim und unter ihren Flügeln sitzend gedacht wurde, und daher redet er 2 Mos. 25, 22. מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים, *aus dem Zwischenraum* der zwei Cherubim, so wie Jesaja auch noch die Seraphim מִמַּעַל לוֹ, *oberhalb seiner*, stehen sah C. 6, 2. Das *Pron. separ.* steht sehr oft für das *Verb. subst.* und so auch hier אַתָּה für הָיִיתָ; dagegen steht הוּא in solchen Verbindungen wie diese als wirkliches *Pron.* mit einer gewissen Emphase, so dass hier, 2 Sam. 7, 28. eigentlich zu übersetzen ist: *du bist er, der Gott*, d. i. der wahre, wirkliche Gott. In solcher Verbindung hat das folgende Nomen auch immer, wenn es nicht etwa schon ein *Suffix.* hat, den Artikel und dieses ist ein deutliches Zeichen, dass das הוּא dann nicht die *Copula* vertritt, wie es die Grammatiker angeben. *Gesen.* Lehrg. S. 738. *Ewald* Kr. Gr. S. 632. 633. An diese Redeweise, die später zur todten Gewohnheit wurde (Jes. 43, 25. Esra 5, 12. Dan. 2, 38.) schliesst sich der im Aramäischen so häufige Gebrauch des *Suff.* der dritten Pers. vor dem unmittelbar folgenden Nomen. z. B. אַחֲרִיתָהּ שִׂמְחָה *ihr, der Freude, Ende* Sprüchw. 14, 13. Vrgl. oben C. 17, 6.

V. 17. Der *Sing.* אָזְנְךָ und der folgende Dual עֵינֶךָ = עֵינֶיךָ hat darin seinen Grund, dass man dem Sprechenden, welchem man eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, *ein* Ohr zuwendet, dagegen beide Augen öffnet, wenn man etwas genau wahrnehmen will. שָׁלַח דְּבָרִים, *er schickt Worte*, ist ein Hebraismus für: Jemandem etwas schreiben, oder sagen lassen. Sprüchw. 26, 6. Bisweilen fehlt auch noch das Wort דְּבָרִים z. B. 1 Kön. 20, 9. und demgemäss

um zu schmähen den lebendigen Gott. 18. Fürwahr, Jehova, es haben verwüstet die Könige von Assyrien alle Länder und ihr eigen Land; 19. und haben ihre

das לֵאמֹר nach שָׁלַח unmittelbar vor dem Auftrage. 1 Sam. 20, 21.

V. 18. Will man nicht das doppelte אֶרֶץ hier ebenso wie das doppelte שְׁמַע in V. 4. u. 17. in einem zwiefachen Sinne fassen, so dass es das erste Mal wie Richt. 18, 30. Jes. 23, 12. für die Einwohner und das zweite Mal wie sonst gewöhnlich in seiner eigentlichen Bedeutung steht: so muss man אַרְצָם mit *Gesen.* von dem eigenen Lande der assyrischen Könige verstehen und es durch C. 14, 20. erklären. Jedenfalls darf der Exeget seinem Schriftsteller nicht ganz unnöthig und mit aller Gewalt Abnormitäten und Absurditäten aufbürden. So wenig also im vorigen V. עִירֶךָ im Sing. vom Verfasser gemeint ist, wie *Gesenius* will, aber schon von *Hitzig* verbessert wird, ebenso wenig darf man hier den Verfasser nach *Hitzig* „nicht bedenken” lassen, „dass וְאֶת־אַרְצָם nachfolgt.” Denn ebenso gut wie der Verfasser des Buchs der Richter in C. 18, 30. *das Land* dem Worte nach in die Verbannung führen lässt, konnte hier auch das erste Mal אֶרֶץ gesagt werden, da dieses in der Verbindung mit הֶחֱרִיב sprachgemässer war. Daran kehrte sich nun freilich der andere Referent in 2 Kön. nicht und setzte daher der grössern Deutlichkeit wegen hier ebenso הַגּוֹיִם für הָאֲרָצוֹת, wie er C. 36, 21. zu וַיַּחֲרִישׁוּ der grössern Deutlichkeit wegen noch הָעָם fügt. Das כָּל־ hier zeigt wiederum, wie wenig genau man bisweilen biblische Ausdrücke nehmen muss, da z. B. das V. 9. genannte כּוּשׁ oder Aethiopien dem Hiskia doch wohl als ein solches bekannt sein musste, das von den Assyrischen Königen noch keineswegs das Schicksal anderer Länder erfahren hatte.

V. 19. Da der *Inf. abs.* beim Jesaja ziemlich oft für einen der beiden *Aorr.* steht, z. B. C. 5, 5. zwei Mal und

Götter ins Feuer geworfen, denn nicht Götter waren sie, sondern Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, so dass sie sie vertilgten. **20.** Und nun, Jehova unser Gott, hilf uns aus seiner Gewalt, auf dass alle Königreiche der Erde erkennen, dass du Jehova allein bist.

21. Und es sandte Jesaja, der Sohn des Amoz, zu Hiskia und liess ihm sagen: also spricht Jehova, der Gott Israels: was du zu mir gebetet hast hinsichtlich des Sanherib, des Königs von Assyrien: — **22.** Dies ist das Wort, welches Jehova über ihn geredet hat:

C. 22, 13. noch öfter, so ist gar kein Grund vorhanden, mit *Gesen.* zu behaupten, dass jener Gebrauch des *Inf. abs.* das Spätere ist, um so auch aus dem נָתְנוּ in 2 Kön. auf die Originalrelation daselbst schliessen zu können.

V. 20. In der Redensart כִּי־אַתָּה יְהוָֹה לְבַדֶּךָ steht das אַתָּה nicht bloss schlechthin für הָיִיתָה, sondern steht mit einer ganz besondern Prägnanz, indem sowohl der Begriff der zweiten Person, als auch der des *Sein* mit einem besondern Nachdrucke in ihm enthalten ist. Der Person wird sonst dieser Nachdruck gegeben durch Verdoppelung des Pronomens und dem *Sein* durch den Gebrauch des הוּא z. B. 5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 25.

V. 21. Der andere Text in 2 Kön. schliesst diesen Vers mit dem hier fehlenden שָׁמַעְתִּי, *ich habe gehört*, indessen diese Erklärung ist ganz überflüssig, denn der Zusammenhang ist eigentlich dieser: in Hinsicht dessen, was du zu mir gebetet hast, so ist dieses das Wort, welches Jehova geredet hat.

V. 22. דָּבָר *Wort* ist hier *Antwort*, *Bescheid*, der unmittelbar an Sanherib gerichtet ist. Ueber בַּת צִיּוֹן s. z.

Dich verachtet, dich verspottet Zions jungfräuliche Tochter,
Hinter dir her schüttelt das Haupt Jerusalems Tochter.

23. Wen hast du geschmäht und gelästert?
Und gegen wen hast du die Stimme erhoben?
So dass du erhebest zur Höhe deine Augen
Gegen den Heiligen Israels!

24. Durch deine Knechte hast du den Herrn geschmäht und gesagt:
„Mit meiner Wagen Menge steig' ich zur Höh' der Berge,
Auf die Schultern Libanons;

Or. II, 8. und über das בְּתוּלַת z. C. 23, 12. — הֵנִיעַ רֹאשׁ, *κινεῖν τὴν κεφαλὴν* (Matth. 27, 39.), ist ein hebräischer Gestus des Spottes und der Schadenfreude. Andere Gestus dieser Art s. in m. Comm. z. Obad. S. 89. 90.

V. 23. מָרוֹם, *die Höhe*, ist zu verbinden mit וַתִּשָּׂא wie C. 40, 26. und ebenso zu fassen wie das לַמָּרוֹם Ps. 68, 19., so dass darunter der Wohnsitz Jehova's im Tempel gemeint ist. Vrgl. C. 33, 5. Die Verbindung von רוּם עֵינַיִם C. 10, 12. darf nicht zu einer Missdeutung verleiten, als wäre auch hier von hohen, stolzen Augen die Rede. Auch dürfen die drei letzten Worte eben so wenig wie die beiden letzten in V. 13. als eine Antwort auf die vorangegangene Frage betrachtet werden.

V. 24. In diesem und dem folg. V. wird Sanherib redend eingeführt und in seinem Selbstruhm dargestellt. Obschon nun dieser Selbstruhm den Charakter einer übertriebenen Ostentation an sich trägt, so sind doch auch die einzelnen Momente nicht für rein bildliche Redensarten zu halten, zumal wenn wir berücksichtigen, dass Sanherib hier zugleich alle seine Vorfahren in sich beschliesst wie

Und haue seine hochgewachs'nen Cedern um,
Seine auserwählten Tannen;
Und komme bis zu seiner End-Höhe,
Zu seinem Gartenwald.
25. Ich grabe und trinke Wasser
Und trockne aus mit meiner Fusssohl' alle
Ström' Aegyptens."

C. 10, 9—11. Die יַרְכְּתֵי לְבָנוֹן, eig. *die Seiten des Libanon,* werden wir am Besten als den Theil dieses Gebirges fassen, welchen arabische Dichter die Schultern des Libanon nennen, wie denn auch die Cedern nicht auf dem schneebedeckten Gipfel, sondern nur in der Nähe der Schneelinie, also auf den Schultern des Gebirges wuchsen. Vrgl. כָּתֵף die *Schulter* und die *Seite* und שְׁכֶם der *Nacken* und trop. ein *Landstrich,* der die Abdachung eines Gebirges ist. Dass nun die Assyrier bis zu dieser Zeit wohl auch in Phönizien gewesen sein mögen und also den Libanon passirt hatten, oder auch einzelne Züge desselben z. B. den Antilibanon und die Berge von Basan bei ihren Kriegen gegen Israel, Juda und Aegypten betreten haben werden, lässt sich leicht annehmen, so wie auch das Umhauen von Cedern, da diese als Bauholz so sehr geschätzt und gesucht wurden. 1 Kön. 5, 8. 10. 6, 15. 18. — Erst מְרוֹם קִצּוֹ, *die Höhe seines Endes* d. i. seine End-Höhe oder äusserste Höhe, ist der schneebedeckte Gipfel des Libanon, in dessen Nähe der יַעַר כַּרְמִלּוֹ, *der Wald seines Gartens* d. i. sein Gartenwald steht, worunter die Cedernwaldungen verstanden sind, die hier als ein Baumgarten, כַּרְמֶל, dargestellt werden. Ueber die Cedern und den Libanon s. S. 78—80.

V. 25. Das *Graben* nach Wasser war bei einem Zuge der Assyrier durch die wasserlose Wüste gegen Aegypten, wie er unter Sargon stattgefunden haben mag, ein sehr natürlicher Versuch (4 Mos. 21, 16—18. und Herod. III, 9.), und selbst in Palästina konnte der assyrische König ebenso

26. Hast du 's nicht gehört:
Aus der Ferne hab' ich es bereitet,
Seit uralten Tagen, und es gestaltet;
Nun hab' ich 's kommen lassen,
So dass du da bist, zu zertrümmern in wüste
Haufen befestigte Städte.

gut wie Abraham (1 Mos. 21, 30.), Jakob (Joh. 4, 5. 11. 12.) Usia (1 Chron. 26, 10.) Brunnen haben graben lassen. Auch das *Austrocknen* der Ströme Aegyptens muss eine gewisse historische Wahrheit haben, so wie das הֲרָצוֹץ in C. 36, 6., und darnach mag man vermuthen, dass wie Babylon von den Persern durch Ableitung des Euphrat eingenommen wurde (536 v. Chr.), ebenso auch das ägyptische Theben durch die Assyrier gefallen sei. Doch auch C. 19, 5. 6. ist zu beachten.

V. 26. Dass die Worte des Assyrers in V. 24. und 25. in einem hohen Grade historische Wahrheit enthalten müssen, geht aus der jetzt folgenden Antwort Jehova's hervor, wie denn auch Hiskia in V. 18. u. 19. den Selbstruhm des Sanherib als wahr anerkennt. In dieser Antwort Jehova's werden die in V. 24. u. 25. angeführten Thaten der Assyrier dadurch als faktisch und wahr anerkannt, dass Grund und Ursache hievon der Wahrheit gemäss angegeben werden. Nemlich diese Thaten hat Jehova schon lange vorher beschlossen und veranstaltet gehabt, so dass er den Assyrer geradezu zur Verwüstung der Städte bestimmte, da diese es verdient hatten. וּתְהִי לְהַשְׁאוֹת ist keineswegs „bloss Umschreibung des *Verbi finiti*, für: dass du zerstörtest", sondern bezeichnet die *Bestimmung* zu etwas, indem Fürsten und Völker blosse Werkzeuge Jehova's sind. C. 10, 15. Zu diesen עָרִים hier muss (s. V. 25.) nach Nah. 3, 8—10. und Jes. 20. zum Theil wenigstens auch das ägyptische Theben gehören.

27. Denn ihre Einwohner sind kurzen Arms,
Verzagen und werden zu Schanden;
Sie sind Gras des Feldes und grünes Kraut,
Gras der Dächer und Brandkorn eh' es halmt.
28. Aber dein Sitzen wie deinen Aus- und Eingang
kenne ich,
Und dein Sich-erbossen gegen mich.

V. 27. Zur Erreichung dessen, wozu der Assyrer bestimmt ist, ist auch schon alles hinlänglich eingerichtet. Zu diesen יֹשְׁבֵיהֶן müssen nach V. 25. auch die Aegyptier zum Theil gemeint sein, so dass in den Prädicaten hier die Erfüllung des in C. 19, 1. 3. 16. Gesagten und in diesem ganzen Verse auch die Verwirklichung des in C. 19, 4. Verheissenen angedeutet ist. — קִצְרֵי־יָד eig. *breves manu.* Die Kürze der Hand, des Armes ist eine bildliche Bezeichnung von Schwäche und Ohnmacht. C. 50, 2. 59, 1. 4 Mos. 11, 23. Daher bedeutet des persischen Königs Artaxerxes I. Beiname *μακρόχειρ* oder *Longimanus* nur seine grosse Macht. S. *Gesen.* z. C. 50, 2. Das Gras und grüne Kraut ist öfter ein Bild der Hinfälligkeit und Schwäche. C. 40, 6. 7. Ps. 37, 2. 90, 5. 6. 92, 3. Mit dem Grase auf den Dächern ist ein noch höherer Grad der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit bezeichnet. Nemlich die flachen Dächer der Hebräer waren mit einem Estricht bedeckt, der oft nur aus einer festgestampften Erdschicht bestand, so dass auf den Dächern Gras wachsen konnte, aber weil es wenig Wurzel hatte, sehr leicht bei der Hitze des Tages verdorren musste. Ps. 129, 6. *Jahn* Arch. I, S. 222—224. Der höchste Grad wird durch das stärkste Bild in den drei Endworten bezeichnet, denn שְׁדֵמָה = שְׁדֵפָה ist Korn, welches schon während des Keimens brandig wird.

V. 28. Aber bei all seinem Thun und Treiben steht der Eroberer unter der Aufsicht Jehova's, der ein sehr genaues Auge auf ihn hat, so dass jedes ungebührliche Ver-

29. Wegen deines Sich-erbossens gegen mich,
Und weil deine stolze Sicherheit mir zu Ohren
gekommen:
So leg' ich meinen Ring in deine Nase
Und mein Gebiss in deine Lippen,
Und führe dich zurück auf dem Wege,
Auf welchem du gekommen.
30. Das aber sei dir das Zeichen:
Dies Jahr wird man ungesätes Korn essen,

halten von ihm sogleich beachtet wird. Das *Kennen* (יָדַע) des Sitzens und Aufstehens (Ps. 139, 2.), oder des Aus- und Eingehens (1 Kön. 3, 7.) bezeichnet die genaue Beachtung und Berücksichtigung des ganzen Verhaltens Jemandes. Die Anführung des dreifachen Momentes: Sitzen, Aus- und Eingehen, bezeichnet hier eine sehr genaue Kenntniss und Aufmerksamkeit, mit der man Jemanden im Auge hat und so mit jedem seiner Schritte auch jede seiner Vergehungen wahrnimmt.

V. 29. Jede Vergehung fordert um der Idee der Billigkeit willen ihre angemessene Strafe. Alle angemessene Strafe ist zunächst und ursprünglich eine Rückkehr. Daher muss Sanherib hier zur Strafe für seinen vermessenen Uebermuth dahin gebracht werden, von wo er ausgegangen war, so dass er aller seiner Eroberungen verlustig geht und darin eben seine gerechte Strafe erleidet. Das Legen eines Ringes in die mittlere Nasenwand scheint bei Stieren, namentlich bei unbändigen Büffelochsen, eben so gewöhnlich stattgefunden zu haben, wie das Gebiss beim Esel und Pferde. Ps. 32, 9. Sprüchw. 26, 3. Hiob 40, 26. Ezech. 19, 4. 29, 4. 38, 4. An dem Ringe wie an dem Gebiss war der Zaum, mit welchem das Thier gelenkt und regiert wurde.

V. 30. In diesem V. redet nicht mehr wie bisher Jehova zu Sanherib, sondern Jesaja zu Hiskia, welchem der Prophet hier ebenso wie C. 7, 14—16. dem Ahas unaufge-

Und im zweiten Jahre aus der Wurzel aufgeschossenes;
Aber im dritten Jahre säet und erndtet,
Und pflanzt Weinberge und geniesst ihre Frucht.

fordert ein Wahrzeichen giebt, welches das wirkliche Eintreffen des im vorigen V. Geweissagten als ganz gewiss verbürgen soll. Demnach muss auch das hier gegebene אוֹת etwas Wunderbares haben und das hatte es für Hiskia, wenn er sich nur an die Worte des Propheten und ihr successives Eintreffen hielt. Das *Essen*, אָכוֹל, setzt voraus das Einerndten, und dieses die Abwesenheit der Assyrier, und zwar nicht bloss für die Erndtezeit, sondern auch für die Zeit des Wachsens. Da nun סָפִיחַ (3 Mos. 25, 5. 11.) nur das Getraide ist, das von den ausgefallenen Körnern des vorigen Jahres gewonnen wird, so muss die Aussaat durch die Anwesenheit der Assyrier verhindert gewesen sein. Der Artikel aber in הַשָּׁנָה hat hier wie in הַיּוֹם *hoc die*, *hodie*, demonstrative Bedeutung, so dass darin von dem gegenwärtigen Jahre die Rede ist. Jes. sagt also ein solches Essen des סָפִיחַ voraus, indem er voraus sah, dass die Assyrier nach der Zeit der Aussaat gegen Aegypten aufbrechen werden. Das *ἅπαξ λεγόμ.* שָׁחִיס (Arab. شَخَصَ *elatus est*, *se tollit*) ist eigentlich das, was in Folge einer nicht zu unterdrückenden Triebkraft gewachsen und gewonnen ist, wie das der Fall ist beim Getraide, wenn man die schon ziemlich hochgewachsenen Halmen abmäht, indem dann die Wurzel des Getraidekorns einen neuen Halmen treibt; daher erklärt *Abulwalid* שָׁחִיס durch das, *was aus der Wurzel der Saat ausschlägt*. Dies aber kann wohl nicht bei einem Getraidekorn stattfinden, das schon im vorigen Jahre seine Aehre getragen hat, und daher muss hier beim שָׁחִיס wohl eine frische Aussaat gedacht werden, die aber ihrer ersten Halmen beraubt wurde. Das Gewinnen eines solchen Getraides vom zweiten Halme und das Ge-

31. **Und erweitern werden die Geretteten des Hauses Juda,**
Die Uebriggebliebenen ihre Wurzeln nach unten,
Und Früchte tragen von oben.

niessen desselben konnte Jes. voraussagen, indem er voraussah, dass die Assyrier bald nach der Saatzeit von ihrem Zuge gegen Aegypten in Palästina wieder eintreffen und die grünen Getraidefelder dann zum Futter für die Pferde abmähen, oder auch abweiden lassen würden. Im dritten Jahre tritt der Getraide- und Weinbau wieder in aller Ordnung ein, und dieses sagt Jes. voraus, indem er voraussah, dass die Assyrier sich von dem erhaltenen Schlage nicht sogleich erholen und nicht schon im nächsten Jahre wieder in Palästina einfallen würden. Für Hiskia aber sollte dieses divinatorische אוֹת ein Beweis sein, dass *Sanherib* gar nicht mehr nach Palästina kommen würde, denn dieses liegt in dem Zurückbringen des vorigen V., und wirklich kamen die Assyrier während der ganzen Regierungszeit Hiskia's und der ganzen Lebenszeit des Propheten nicht wieder nach Judäa. —

V. 31. Dieser und der folgende V. sind messianischen Inhalts und entsprechen, da sie von der פְּלֵיטָה und שְׁאֵרִית handeln, am Meisten der messianischen Weissagung in C. 4, 2. u. 3., indem dort von der sittlichen Würde und Heiligkeit derselben, hier von ihrer Ausbreitung gesprochen ist. יָסַף, *addit*, kann hier, da kein anderes Verbum folgt, nicht adverbialiter stehen, sondern muss in Verbindung mit שֹׁרֶשׁ, die *Wurzel*, die auch sonst vorkommende Bedeutung *erweitern, vermehren, vergrössern* haben. Nach dem hier angedeuteten Bilde stellt sich Jes. das ganze Volk ebenso als einen Weinstock, oder als einen Fruchtbaum, wie Samarien C. 28, 1. als eine Blume vor. Ob er aber unter der Wurzel das niedere Volk, und unter der פְּרִי hier wie C.

32. Denn von Jerusalem geht aus der Rest,
Und die Erretteten vom Berge Zion;
Der Eifer Jehova's der Heerschaaren wird solches thun.

33. Darum spricht also Jehova der Heerschaaren über den König von Assyrien:
Er wird nicht kommen in diese Stadt,
Noch einen Pfeil hinein schiessen;
Wird mit keinem Schilde gegen sie anrücken,
Noch einen Wall gegen sie schütten.

4, 2. den König und seine Fürsten verstanden habe, lässt sich zwar annehmen, aber nicht behaupten.

V. 32. Dieser Vers hat noch eine besondere Aehnlichkeit mit den beiden letzten Zeilen in C. 2, 3., indem hier Zion und Jerusalem ebenso der Ausgangspunkt der Bevölkerung des übrigen Landes, wie dort der Belehrung der herbeigekommenen Völker ist, so dass man nach jener Stelle kaum umhin kann, diese פְּלֵיטָה und שְׁאֵרִית zugleich als Lehrerin der nach Palästina und Jerusalem zusammengeströmten Völker zu denken.

V. 33. Mit dem messianischen Schluss in den beiden vorigen Versen ist diese Weissagung Jes.'s gegen die Assyrier eigentlich zu Ende, wie denn auch die Endworte: *der Eifer Jehova's der Heersch. wird solches thun* auch in C. 9, 6. die Schlussworte eines jesaj. Orakels sind. Daher lässt sich leicht annehmen, dass die VV. 33—35. ebenso wenig wie die VV. 36—38. von Jes. herrühren, zumal da sie nichts Neues mehr enthalten, sondern bereits Gesagtes theils wörtlich wiederholen, theils weiter ausführen. Das in diesem V. 33. Angeführte bildet einen so schroffen Gegensatz zu frühern Aussprüchen wie C. 22, 5. 29, 3. 7., dass es, wenigstens in dieser Darstellung, nicht von Jesaja herrühren kann, oder derselbe seine Weissagungen ganz nach den Umständen gerichtet haben müsste. קָדִים steht hier von

34. Auf dem Wege, auf welchem er gekommen, kehrt er heim,
Und kommt nicht in diese Stadt!
Spricht Jehova.

35. Denn ich beschütze diese Stadt, um sie zu retten,
Um meinetwillen und um David's, meines Knechtes willen.

36. Und es ging der Engel Jehova's aus und erschlug im Lager des Assyrers hundert und fünf und achtzig Tausend. Und als man sich des Morgens früh aufmachte, siehe! da waren sie alle todte Leichen.

dem feindlichen Entgegenrücken mit einem Heere, wie auch dasselbe Verbum im Arabischen vorkommt.

V. 34. wiederholt den Schluss von V. 29. und mit andern Worten den Schluss von V. 10.

V. 35. Eine so specielle Rücksicht auf David kommt sonst nirgends in den authentischen Weissagungen Jes.'s vor, vielmehr wird die Bekehrung der Verblendeten C. 29, 23. und die Gerechtigkeit Jehova's C. 30, 18. als Grund seines Schutzes und Beistandes angeführt.

V. 36. Unter dem „Engel Jehova's" ist hier ebenso die *Pest* zu verstehen, wie Ps. 104, 4. Winde und Feuerflammen Engel und Diener Gottes sind. Auch wird der Engel Jehova's in 2 Sam. 24, 16. 17. geradezu als die *Pest*, דֶּבֶר, daselbst in V. 15. bezeichnet. Vrgl. Amos 4, 10. mit 2 Mos. 12, 23. 29., wo Jehova selber im Lande herumgeht und eine Niederlage, wie der vom Olymp herabgestiegene Phöbus beim Homer (Il. 1, 43 ff.), anrichtet. Dieselbe erfolgte nach 2 Kön. 19, 35. ausdrücklich in einer Nacht, und bei den Aegyptiern nach 2 Mos. 12, 29. noch genauer um Mitternacht. Ebenso ist es, wie der Schluss dieses V. zeigt, auch hier zu denken, denn die Nacht ist die

37. Und Sanherib, der König von Assyrien, brach auf und zog dahin und kehrte heim und blieb in Ni-

Zeit des Verderbens, und wo ein solches Verderben stattfindet, da ist Nacht; s. z. C. **17, 14. S. 191.** und bei Homer Il. **1, 47.**, wo es von Phöbus heisst: ὁ δ' ἤϊε νυκτὶ ἐοικώς. Ebenso wie es sich mit der *Nacht* hier und sonst verhält, ist es auch mit den Feldmäusen bestellt, welche nach *Herodot's* Erzählung (II, **141.**) „die Köcher, Bogen und Riemen der Schilde zerfrassen, so dass die Assyrier am andern Morgen fliehen mussten, und viele niedergemacht wurden"; denn nach *J. D. Michaelis* Bemerkung ist die *Maus* bei den ackerbauenden Aegyptiern Hieroglyphe der Verheerung und Vernichtung, weshalb auch die steinerne Bildsäule des Sethos eine Maus in der Hand hielt. So wird aus Missverstand das Bild in die Sache verwandelt und die Thatsache erhält dadurch in der Erzählung einen mythischen Charakter. Einen solchen wird man aber in der angegebenen Anzahl von **185,000** Mann nicht finden, wenn man von den furchtbaren Verheerungen, welche die Pest anzurichten vermag, einige historische Kenntnisse besitzt. So z. B. sollen zu Constantinopel im Jahre **1714** bis **300,000** Menschen an der Pest gestorben sein und zu Smyrna werden durch eine Pest, wie *Lüdecke* berichtet, meistens bis **30,000** Menschen dahin gerafft. *Jahn* Arch. I, **2. S. 392.** Bei einem Heere aber, das in feindlichem Lande steht, muss die Pest sehr leicht eine noch furchtbarere Verheerung anrichten können.

V. **37.** Die Schilderung des Abzugs von Sanherib hier durch die drei unmittelbar auf einander folgenden Verba וַיִּסַּע וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב entspricht ganz der Schilderung Cicero's, wenn er in der bekannten Stelle von der Flucht des Catilina sagt: *abiit, excessit, evasit, erupit*; denn es soll dadurch die grosse Eilfertigkeit und wilde Hast der Entfernung gemalt werden. Auch hier dient die Verdoppelung oder vielmehr Verdreifachung zur Verstärkung des Begriffs. Vgl.

nive. 38. Und als er anbetete im Tempel des Nisroch, seines Gottes, da erschlugen ihn Adrammelech und Sarezer, seine Söhne, mit dem Schwerdt; sie aber entrannen ins Land Ararat und König wurde Esar-Haddon, sein Sohn, an seiner Statt.

C. 6, 3. Jer. 22, 29. 1 Sam. 26, 12. 2 Kön. 4, 31. Das *Bleiben in Ninive* ist hier nur so zu verstehen, dass Sanherib nicht wieder nach Palästina kam, was dem Sinne nach auch schon in dem alleinigen הֵשִׁיב V. 29. liegt, hier aber ebenso wie das Nichteindringen in Jerusalem V. 34. noch ganz besonders hervorgehoben wird.

V. 38. Zum Beschluss des ganzen Berichtes über Sanherib wird hier zugleich sein Tod anticipirt, der nach *Hitzig* (Begriff d. Krit. S. 197. 198.) um 696 v. Chr. zu setzen ist, und der als ein gewaltsamer für die Weissagungen Jesaja's darum von besonderer Wichtigkeit war, weil durch ihn nicht nur die Verkündigung in C. 37, 7., sondern auch die in C. 10, 12. 34. 30, 31—33. 31, 8. 9. 33, 1. ganz vollständig erfüllt worden sind. Von der assyrischen Gottheit *Nisroch* weiss man eben so wenig etwas, wie von dem edomitischen *Koze*, die sich nur bei Josephus (Antiq. 15, 7, 9.) findet. Der Name selber hängt offenbar zusammen mit dem arab. نَسْرٌ, hebr. נֶשֶׁר *der Adler*, welcher vor Mohammed ein Götze der Araber war, auch bei den Persern als heilig galt und ein Symbol des Ormuzd war. Des gewaltsamen Todes Sanheribs wird ausser 2 Kön. 19, 37. auch Tob. 1, 24. gedacht. Das Schicksal, im Tempel betend ermordet zu werden, theilen mit *Sanherib* der Kaliphe *Omar* (644) und der byzantinische Kaiser *Leo V.* (820). Der zuerst genannte Sohn *Adrammelech*, welchen Namen nach 2 Kön. 17, 31. auch eine Gottheit der Einwohner Sepharvaim's (C. 37, 13.) führte, war ebenso wie der zuerst genannte Eljakim in C. 36, 3. 11. 22. die Hauptperson und wird daher von *Berosus* (*Euseb. Chron.* I, 43.) unter dem

Namen *Ardumusanus* als der alleinige Mörder genannt. *Das Land Ararat*, mit welchem Namen 1 Mos. 8, 4. ein Gebirge bezeichnet wird, übersetzen die LXX. hier geradezu durch Ἀρμενία, welches Jer. 51, 27. auch unter dem Namen *Ararat* als ein Königreich bezeichnet wird.

Zweiter Bericht.

Cap. 38, 1—39, 9. Vrgl. 2 Kön. 20, 1—19.

Hiskia's Krankheit, Frömmigkeit und Eitelkeit.

1. In jenen Tagen erkrankte Hiskia bis zum Sterben; und es kam zu ihm Jesaja, der Sohn des Amoz, der Prophet, und sagte zu ihm: also spricht Jehova: bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht weiter leben. 2. Da wandte Hiskia sein

V. 1. Gleich die ersten Worte בַּיָּמִים הָהֵם, *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* (Marc. 13, 25.), weisen darauf hin, dass hier ein zweiter Bericht beginnt, welcher einige Zeit nach jenem ersten abgefasst sein muss. Vrgl. 2 Mos. 2, 23. — חָלָה steht hier nach V. 21. von der Pestkrankheit, welche hier nicht wie C. 37, 36. auf einen Engel Jehova's zurückgeführt wird, obschon sie in Jerusalem und im assyrischen Heere gleichzeitig scheint geherrscht zu haben. — צַו לְבֵיתֶךָ *gieb Befehle für dein Haus*, steht von den Anordnungen, die man nach seinem Tode beobachtet wissen will. 2 Sam. 17, 23.

V. 2. Wenn 1 Kön. 21, 4. *Ahab* vor Aerger und Unmuth sein Angesicht ebenso wie hier *Hiskia* wendet, so

Angesicht gegen die Wand und betete zu Jehova 3. und sprach: Ach Jehova! Gedenke doch, dass ich vor dir gewandelt mit Treue und ungeschwächtem Muthe, und das in deinen Augen Gute gethan habe. Und Hiskia weinte bitterlich.

4. Und es geschah das Wort Jehova's zu Jesaja, indem er sagte: 5. Gehe hin und sage zu Hiskia: also spricht Jehova, der Gott deines Ahnen David: ich habe dein Gebet gehöret, deine Thräne gesehen,

folgt daraus noch nicht, dass dieser es aus ganz gleichem Grunde wie jener gethan habe, vielmehr muss in dem unmittelbar folgenden וַיִּתְפַּלֵּל der eigentliche Grund davon so gesucht werden, wie ihn *Gesenius* angegeben hat, obschon die Betrübniss über die prophetische Todesnachricht ebensowohl das Gebet, als das Abwenden des Gesichtes zunächst veranlasste.

V. 3. Hiskia sieht in dem angekündigten Tode eine unverdiente Strafe und macht daher Gott auf das Unverdiente durch Vorhaltung seines Lebenswandels aufmerksam. אָנָּה ist contrahirt aus אַל - נָא und steht daher bei Bitten um das, was nicht geschehen solle. Vrgl. 1 Mos. 18, 25. 19, 7. — בְּלֵב שָׁלֵם, *animo integro*, ist hier *mit ungeschwächtem Muthe*, wie denn לֵב öfter *Muth* bedeutet z. B. 1 Mos. 42, 28. 5 Mos. 20, 8. Ps. 40, 13. — בְּעֵינֶיךָ *in deinen Augen* d. h. nach deinem Urtheil, nach deiner Einsicht.

V. 4. Das Gebet hat seine Wirkung. Gott ändert seinen Entschluss und giebt jetzt einen ganz entgegengesetzten Bescheid. Vrgl. 2 Sam. 7, 3. 4.

V. 5. Um die Macht des Gebetes hier recht glänzend darzustellen, giebt der Referent die noch übrige Lebenszeit von 15 Jahren als eine blosse Folge jenes Gebetes an und lässt sie den Jes. nicht im Allgemeinen, sondern ganz determinirt vorherverkündigen, so dass er den Propheten dadurch zu einem קֹסֵם oder *Wahrsager* macht.

siehe ich bin 's, der zu deiner Lebenszeit noch funfzehn Jahre hinzufügt. 6. Und aus der Hand des Königs von Assyrien will ich dich retten sammt dieser Stadt, und will diese Stadt beschützen. 21. Und Jesaja sagte, sie sollten eine Feigenmasse bringen und sie zerdrückt auf die Beule legen, damit er leben

V. 6. Nach diesem V. sind die Assyrier noch in der Nähe von Jerusalem, und wie es scheint, noch von der Pest frei, so dass dieselbe in Jerusalem zuerst mag ausgebrochen und von da zu den Assyriern übergegangen sein.

V. 21. 22. Diese beiden Verse müssen hier ihre Stelle erhalten, da sich nicht nur V. 21. enge an V. 6. anschliesst, sondern auch die Frage Hiskia's in V. 22. ihre Antwort in V. 7 und 8. findet, so dass die Erzählung in 2 Kön. 20. auch demgemäss geordnet ist. Obschon man nun in der falschen Stellung dieser beiden VV. im Urtext mit *Gesenius* nicht leicht bloss das Versehen eines Abschreibers wird finden können, so lässt sich doch auch schwerlich mit *Hitzig* eine Hudelei des Redacteurs annehmen, zumal da sie auch C. 36, 5. und 37, 18. ganz grundlos von *Hitzig* behauptet wird. — Die Beule, שְׁחִין, zeigt, dass die Krankheit Hiskia's von der Pest herrührte. Sie bricht nur in den ersten drei Wochen, gewöhnlich unter der Achsel, hervor und ist auch nach dem Urtheil der arabischen Aerzte durch Feigen zu erweichen und zu zertheilen. Da sie der Genesung immer vorangeht, so konnte Jes. in ihr leicht ein Zeichen finden, dass er seine Todesverkündigung zurücknehmen solle, obschon ihr Hervorbrechen nicht immer die Wiederherstellung des Pestkranken verbürgt. — וְיֶחִי bezieht *Hitzig* auf die Beule und übersetzt demnach: „dass sie heil werde", indem er auf 3 Mos. 13, 10. 14. 15. verweist. Aber wenn auch בָּשָׂר חַי „organisches Fleisch" ist, so giebt es doch auch organischkrankes oder wildes Fleisch. Dass nun ein solches Fleisch unter jenem Ausdrucke in jenen Versen ge-

bleibe. 22. Und Hiskia sprach: was ist das Zeichen, dass ich hinaufgehn werde zum Hause Jehova's? 7. Dieses sei dir das Zeichen, von Jehova dafür, dass Jehova thun werde, was er gesprochen. 8. Siehe! ich lasse den Schatten des Sonnenzeigers, welcher am Sonnenzeiger des Ahas heruntergegangen ist durch die

meint sei, geht daraus hervor, dass es daselbst V. 15. geradezu als die צָרַעַת oder der *Aussatz* selber bezeichnet wird und um desselben willen der Mensch unrein ist, יִטְמָא, V. 14.

V. 22. *Hiskia* kann an die verheissene Genesung nicht recht glauben, und wünscht daher ein Wahrzeichen zu erhalten. Der Besuch des Tempels war die unmittelbare Folge der völligen Genesung und involvirt daher dieselbe hier, während sie 2 Kön. 20, 8. noch besonders genannt wird.

V. 7. Das Wahrzeichen, von dem hier die Rede ist, kann natürlich nur das sein, welches Hiskia in V. 22. zu erhalten wünscht. Die Uebereinstimmung des Anfanges hier mit dem von C. 37, 30., so wie das fehlende וַיֹּאמֶר oder וַיַּעַן, welches sonst immer, wenn der Andere zu reden anfängt, sammt des Redenden Namen gesetzt zu werden pflegt und auch 2 Kön. 20, 9. vorkommt, zeigt deutlich, dass hier auf die Worte Hiskia's in V. 22. gar nicht Rücksicht genommen ist.

V. 8. Das hier erzählte Wahrzeichen muss selbst von Männern wie *Henstenberg* consequenter Weise als mythisch anerkannt werden, da er nach der Anmerkung in seinen Beiträgen zur Einleit. ins A. T. S. 226 die copernikanische Weltansicht für die allein richtige zu halten scheint. Gleichwohl hat der Wahnglaube und ein falscher Begriff von der biblischen Offenbarung auch in diesem von unsern Evangelischen schon aufgegebenen Punkte lange und kräftig die Wissenschaft und Wahrheit bekämpft. „Mit Anrufung des Namens unseres Heilandes erklärte die Inquisition, dass

Sonne, rückwärts zehn Grade zurückgehn. Und es kehrte zurück die Sonne zehn Grade am Sonnenzeiger, welche sie herunter gegangen war.

Galileo sich dem Verdachte der Ketzerei ausgesetzt hätte, dadurch, dass er ***die der heiligen Schrift widersprechende Lehre,*** dass die Sonne der Mittelpunkt der Erdbahn sei und sich nicht von Osten nach Westen bewege, glaubt, und dadurch, dass er als wahrscheinlich die Meinung, dass die Erde sich bewege, und nicht der Mittelpunkt der Welt sei, vertheidigt, und dass er sich so alle Ahndungen und Strafen zugezogen hätte, welche von der Kirche wider solche Vergehungen verordnet worden; — — — —

Dieses Urtheil wurde von sieben Cardinälen unterschrieben und den 22. Juni 1633 unterzeichnete *Galileo* eine Abschwörung, die ihn erniedrigte und die Philosophie entwürdigte. In einem Alter von siebzig Jahren, mit gebeugten Knieen und die rechte Hand auf dem heiligen Evangelium, bekannte dieser Patriarch der Wissenschaft seinen gegenwärtigen und frühern Glauben an alle Dogmen der römischen Kirche, verliess ***die Lehre von der Bewegung der Erde und dem Stillstehen der Sonne*** als falsch und ketzerisch, und verpflichtete sich, der Inquisition jede andere Person, die sich der Ketzerei nur verdächtig machen würde, anzugeben. Er schwor ab, verwünschte und verfluchte jene ewigen und unveränderlichen Wahrheiten, welche der Allmächtige ihn zuerst festzustellen vergönnt hatte. Welch ein schimpfliches Bild von der moralischen Ausartung und Verstandesschwäche! Wenn der unheilige Eifer der Versammlung von Cardinälen als schändlich gebrandmarkt worden ist, was müssen wir denn von dem sonst verehrungswürdigen Weisen denken, in dessen graues Haar der Kranz der Unsterblichkeit gewunden war, wenn dieser aus Furcht vor Menschen verzagte und die Ueberzeugung seines Gewissens und die sichern Schlüsse seiner Vernunft an dem Altare eines niederträchtigen Aberglaubens aufopfer-

9. Schrift des Hiskia, des Königs von Juda, als er krank war, aber von seiner Krankheit genas.
10. Ich sprach:

In der Mitte meiner Tage soll ich eingehn zu des Todtenreiches Pforten,
Werde ich gestraft um den Rest meiner Jahre.

te?" Diese Worte von *Newton's* Biographen, „der die Wichtigkeit der geopferten Wahrheit und das höchste Interesse solcher Gegenstände über alle weltliche Studien anerkennt," und über den wahren Ursprung der theologischen Forschungen *Newton's* so Treffliches beigebracht hat, werden genügen zur richtigen Würdigung der Angabe, dass *die Sonne zurückgekehrt* sei und Jesaja hiervon ein Wahrzeichen entnommen habe. Das Genauere hierüber s. bei *Gesenius* zu dieser Stelle.

V. 9. Dieser Vers enthält die Ueberschrift des *folgenden* Liedes, so dass das לְ vor חִזְקִיָּהוּ das sogenannte *Lamed auctoris* ist, aber über die wirkliche Authentie dieser Dichtung eben so wenig als das in den Ueberschriften der Psalmen entscheidet, obschon dieselbe nach der Bezeichnung durch מִכְתָּב, *scriptum*, von Hiskia nicht nur gesprochen, sondern auch eigenhändig aufgezeichnet sein soll. Das מִכְתָּם in den Ueberschriften mehrerer Psalmen lässt *Gesenius* viel wahrscheinlicher eine verdorbene Form hievon sein, als wenn *Hitzig* dasselbe nach כָּתַם, *verborgen sein*, *Ἀπόκρυφον* bedeuten lässt.

V. 10—14. schildert Hiskia seinen Gemüthszustand, ehe er die Gewissheit hatte, dass er noch genesen werde. בִּדְמִי giebt schon die *Vulg.* ganz richtig durch *in dimidio*, vrgl. בַּחֲצִי יָמַי Ps. 102, 25. יָמִים scheint aber hier nicht die Lebenszeit, sondern die Regierungszeit zu bedeuten, wie C. 1, 1. Denn 14 Jahre hatte Hiskia bereits regiert, 15 sollte er noch nach V. 5., also fällt seine Krankheit so ziemlich in die Mitte seiner Regierung. Rührt nun jene specielle Angabe

11. Ich sprach:
Nicht werd' ich Jehova noch weiter schauen,
Im Lande der Lebendigen,
Nicht werd' ich ferner Menschen sehen,
Bei den in Grabesruhe Wohnenden.

von 15 Jahren nicht von Jesaja her, so können auch diese Worte nicht von Hiskia herstammen, oder wir müssen sie mit *Hitzig* nach Ps. 90, 10. deuten. פֻּקַּדְתִּי giebt schon *Doederlein* richtig durch: *mulctor*, vrgl. V. 3 und 17. C. 29, 6. Jer. 6, 6.

V. 11. Das *Sehen Gottes* steht hier in enger Verbindung mit dem *Schauen der Menschen*, und Beides zusammen ist nach der Verbindung von *Gott und Menschen* in Stellen wie Richt. 9, 9. 13. Luc. 2, 52. zu verstehen. So wie uns das *Sehen* und *Schauen* die innige Empfindung und das selige Gefühl bezeichnen, welche der Anblick von etwas Herrlichem erweckt, ebenso steht hier *Gott* und *Mensch* als Inbegriff alles Herrlichen, Grossen und Schönen. Demnach ist רָאָה hier so wie sonst in der Construction mit בְּ z. B. Ps. 27, 13., und אָדָם hier nach Ps. 16, 3. von den קְדֹשִׁים und אַדִּירִים zu verstehen, welche בָּאָרֶץ sind und als Heilige und Herrliche Gotte, der sich in allen Landen als herrlich geoffenbaret hat (Ps. 8, 2—10.), ganz parallel stehen. *Das Land der Lebendigen* bildet hier zwar den allgemeinen Gegensatz zu dem *Scheol* und den Bewohnern desselben, steht aber hier doch vorzugsweise von dem heiligen Lande. Vrgl. C. 53, 8. Ps. 27, 13. 52, 7. 116, 9. 142, 6. Hiob 28, 13. Jer. 11, 19. Ezech. 26, 20. Für יָהּ יָהּ wird man יְהוָֹה zu lesen haben, welches dem einfachen אָדָם gegenübersteht und nur durch einen Schreibfehler in eine solche Verdoppelung aufgelöst zu sein scheint. Durch das Athnach wird der ganze Vers in zwei Hälften getheilt, welche einen *parall. membr.* mit einer *parall. ellipt.* bilden, denn בְּאֶרֶץ הַחַיִּים ist ebenso in der zweiten wie עוֹד עִם־

12. Meine Hütte wird abgebrochen
Und begiebt sich fort von mir wie *eines Hirten* Zelt;
Ich schneide ab wie ein Weber mein Leben,
Vom Trumm trennt er mich los;
In Tag und Nacht bringst du 's mit mir zu *Ende*.

יוֹשְׁבֵי חָדֶל in der ersten Vershälfte dem Gedanken nach zu ergänzen. —

V. 12. Dieser V. ist wegen seiner anthropologischen Anschauungsweise merkwürdig. Der Körper ist hier einmal als die Behausung des Ich, der eigentlichen Person, betrachtet, so dass dieses Ich im Leibe, wie der Hirt in seinem Zelte wohnt, und der Leib beim Tode wie das Zelt beim Weiterziehn des Hirten zusammengeworfen wird. Vrgl. C. 53, 12. Dan. 7, 15. Joh. 2, 19. 21. 2 Cor. 4, 7. 5, 4. 2 Petr. 1, 12. 13. Gemäss dieser Vergleichung des *Leibes* mit einem Hirtenzelt nennt Jacob 1 Mos. 47, 9. *ein* Leben geradezu מְגוּרִים, *peregrinationes*. In der zweiten Vershälfte wird der Körper verglichen mit einem Gewebe (vrgl. רֻקַּמְתִּי Ps. 139, 15.), die Seele mit dem Trumm desselben, welche es mit dem Weberbaum verbindet, und das Ich mit einem Weber, als wäre die Verbindung von Leib und Seele ein Act des Geistes im Menschen, und ebenso auch die Trennung Beider, obschon diese wie jene eigentlich nur ein Werk Gottes ist und demselben durch יְבַצְּעֵנִי auch wirklich zugeschrieben wird. In diesem Ausdrucke wird ebenso wenig „das Ich mit dem Körper identificirt, wie das Ich im ersten Bilde" mit der Seele identisch ist. „Das Ich ist ein Punkt, der nur in so fern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes, zurückweisen." Wer also das Ich durch diese oder jene Vorstellungsreihe oder Complexion bezeichnet, hat damit noch keineswegs die Identität derselben mit dem Ich ausgesagt, zumal wenn er dasselbe so eben von diesem vermeintlich Identischen genau *unter-*

13. Ich harrete aus bis zum Morgen;
Wie ein Löwe, also zerbrach er alle meine Gebeine,
In Tag und Nacht bringst du 's mit mir zu Ende.

14. Wie eine Schwalbe, Kranich, also zirpte ich,
Ich klagte wie die Taube;
Es schmachteten meine Augen zur Höhe:
Jehova! Gewalt geschieht mir, rette mich!

schieden hat. Vergl. ***Herbart's*** Psychologie als Wissenschaft II, 2. 2. — מִיּוֹם עַד לַיְלָה, ἐξ ἡμέρας εἰς νύκτα (***Eurip. Herc. Fur.*** 503.), besagt dasselbe als מִבֹּקֶר לָעָרֶב, ***vom Morgen bis zum Abend***, d. i. in Tagesfrist, in der Zeit eines *νυχθήμερον*.

V. 13. שִׁוִּיתִי eig. ***ich ebnete sc.*** נַפְשִׁי d. h. ich beruhigte mich, hielt ruhig aus. Zu יְשַׁבֵּר ist der Schmerz oder die Pest (דֶּבֶר) das verschwiegene Subject.

V. 14. Das Klagen der Tauben kömmt öfter vor. C. 59, 11. Ezech. 7, 16. Vrgl. Nah. 2, 8. Jer. 48, 28. Ebenso wird auch von arabischen, griechischen und römischen Dichtern den Tauben ein Seufzen und Klagen zugeschrieben. — Wie C. 6, 5. 7. die Lippen, so vertreten hier die Augen die Stelle der Seele, des Gemüthes, indem gleichsam in ihnen, in ihrem Blick die Seele zu Gott hinauf schmachtet. Vrgl. Ps. 69, 4. Hiob 16, 20. — עָשְׁקָה־לִּי entspricht im Ganzen den Worten Cäsar's: ***ista quidem vis est***, denn עָשַׁק heisst eben: Jemanden auf eine widerrechtliche, gewaltthätige Weise behandeln. Um dieser Gewaltthat willen ruft der Dichter auch sogleich zu Jehova עָרְבֵנִי, ***rette mich***! eig. ***stehe für mich***! ***Gesen.*** übersetzt zu schwach: „mir ist beklommen", und ***Hitzig*** sogar falsch: „neige dein Herz zu mir", indem er von ***Ewald*** abweichend עָשְׁקָה als ***Imper.*** fasst, dem Verbum selber die Be-

15. Was soll ich sagen?
Denn er verhiess es mir und er that 's.
In Demuth wandeln will ich alle meine Jahre,
Ob der Betrübniss meiner Seele.

deutung des arab. شغف *multum diligit*, *amore flagrat* giebt und so eine grössere Concinnität zu erzielen vermeint. Aber bei so häufig vorkommenden Wörtern wie עָשַׁק und עֹשֶׁק, deren Bedeutung so constant ist, das Arabische herbeizuziehen, um dem Worte eine Bedeutung aufzudrängen, die es sonst nirgends hat, muss schon an und für sich als ganz verfehlt und unstatthaft erscheinen. Auch kann es kaum eine grössere Concinnität geben, als wenn Jemand im Gebete sich vor Gott über Gewaltthat beklagt und ihn um Beistand bittet. Auch hat der Hebräer für den Gedanken ***Hitzig's*** so bestimmte Redeweisen, dass er gar nicht nöthig hat, ein Wort so sehr wider allen hebr. Sprachgebrauch anzuwenden.

V. 15. Mit diesem Verse geht der Dichter zur verheissenen und schon begonnenen Genesung über. Das *Sagen* oder Verkündigen, welchem ein gewisses *Thun* oder Geschehen entspricht, wird öfter gebraucht zur Bezeichnung der Wahrhaftigkeit und wahren Göttlichkeit Jehova's z. B. 4 Mos. 23, 19. Jes. 41, 22. 23. 26. 27. vergl. mit V. 1—4. (Ps. 33, 4.). — הִדַּדָּה = דָּדָה אַט הָלַךְ, *langsam einhergehn*, ist hier zu verstehen von dem Einhergehen und Wandeln des Demüthigen, des hart Geprüften und Gezüchtigten. Vrgl. 1 Kön. 21, 27. Mich. 6, 8. Dagegen ist das kräftige Einherschreiten (צָעַד), besonders das mit weiten Schritten (Ps. 18, 37.), der Ausdruck eines hohen Selbstgefühls und wird daher von Jehova gesagt. Richt. 5, 4. Ps. 68, 8. Hab. 3, 12. מַר נַפְשִׁי *Bitterkeit*, *Leiden* meiner Seele ist hier gedacht als Strafe der Sünden des Hochmuths, der Selbstüberhebung, des Selbstvertrauens. Durch diese Strafe also belehrt und gleichsam klug gemacht will er jetzt in *De-*

16. Herr! durch sie lebet man
Und auf ihnen beruht all meines Geistes Leben.
So mögest du mich stärken und mache mich leben.
17. Siehe! zum Heile ward mein bitt'res Leiden,

muth wandeln. Demnach ist עַל hier *wegen, ob, um willen*, wie es *Gesenius* ganz richtig fasst, und *Hitzig* ganz irrig leugnet, indem er übersetzt: „Nach der Betrübniss meiner Seele", und unter מַר *die Zerknirschung* ob der Gnade Jehova's versteht. Aber nur das Bewusstsein der Sündenschuld, nicht der Genuss der Gnade hat die Zerknirschung zur Folge, und überdies kommt מַר in solcher moralischen Bedeutung nicht leicht vor und bleibt seinem ursprünglich physischen Begriffe namentlich in dieser Verbindung mit נֶפֶשׁ treu, so dass es da immer nur das physische Leiden, den physischen Schmerz bedeutet.

V. 16. Die *Suffixa* in עֲלֵיהֶם und בָּהֵן können sich nur auf das אָמַר und עָשָׂה im vorigen V. zurückbeziehen, doch so, dass der Begriff der göttlichen Wohlthaten, die aus Gnadenverheissungen und Gnadenerweisungen bestehen, das eigentliche grammatische Subject ist, dessen Totalität wie C. 3, 1. 11, 12. durch die beiden Geschlechter bezeichnet zu sein scheint. Vrgl. Ps. 130, 7. Das, wodurch man lebt, ist gleichsam die Basis des Lebens, daher חָיָה עַל *von, durch etwas leben.* 1 Mos. 27, 40. 5 Mos. 8, 3. Ezech. 33, 19. Das לְ vor כָּל־ ist zu fassen wie das in C. 32, 1. Ps. 16, 3. u. s. w., dieses selbst gehört begrifflich zu חַיֵּי רוּחִי, von dem es durch das eingeschaltete בָּהֵן getrennt ist. Dergleichen Einschaltungen finden keineswegs bloss bei כל und dessen *Genitiv* statt. S. oben zu C. 10, 5.

V. 17. מַר hat hier natürlich dieselbe Bedeutung wie V. 15., und da nun *Hitzig* hier nicht „jene *Zerknirschung*", die eine vermeintliche „Folge dieser gnädigen

Denn du zogst liebend meine Seel' aus der Vernichtung Grube,
Da du geworfen hinter deinen Rücken alle meine Sünden.
18. Denn nicht preist dich die Unterwelt,
Lobsinget der Tod dir,
Nicht harren die zur Grube gefahren
Auf deine Wahrheit.

Wendung der Krankheit ist", festhalten kann, so sieht er sich genöthigt, hier ein objectives Leiden zu statuiren, obgleich alles Leiden subjectiv ist. Die Verbindung מַר־לִי ist zu fassen wie die in בַּצַּר־לִי Ps. 18, 7., das לִי steht aber auch gewisser Maassen zugleich wie das in Ps. 30, 12., so dass es eigentlich nur einmal für zwei Mal steht. Die Verdoppelung von מַר dient wie alle Verdoppelung zur Verstärkung des Begriffs. Wie V. 14. das Schmachten der Augen prägnant stand und eine Erhebung derselben involvirte, so hier חָשַׁק *lieben*, das ein הֶעֱלָה (Ps. 40, 3.) involvirt. — *Hinter seinen Rücken* oder kurz *hinter sich werfen* ist eine hebr. und arabische Redensart für *vergessen, nicht weiter beachten* 1 Kön. 14, 9. Ezech. 23, 35. Neh. 9, 26. Ps. 50, 17. Vergl. im N. T.: *τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω.* Phil. 3, 13. Dasselbe besagt das Werfen ins Meer (Mich. 7, 19.) und bei den Arabern das Werfen hinter die Ohren. Dagegen bedeutet *etwas vor sich haben, vor sein Angesicht stellen* so viel als: desselben gedenken, es beachten z. B. Ps. 16, 8. 18, 23. 51, 5. 90, 8. 109, 15. Jer. 16, 17. Hos. 7, 2. u. s. w.

V. 18. Die Schöpfung und Erhaltung von Vernunftwesen ist zur Seligkeit Gottes nothwendig, oder wie ein frommer Dichter sich ausdrückt: „Dass Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen, hat er sowohl von uns, als wir von ihm empfangen." Demgemäss wird auch hier darauf

19. Der Lebende, der Lebende, er nur preiset dich
wie ich heute.
Der Vater thut den Kindern deine Wahrhaftigkeit kund.
20. Jehova rettet mich.
Und mein Saitenspiel wollen wir rühren
Alle Tage unseres Lebens im Hause Jehova's.

hingewiesen, wie Gott des Genusses, welchen die dankbare und preisende Anerkennung von Seiten Anderer gewährt, nur durch Lebende theilhaftig wird. Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11. 115, 17. Vor מָוֶת ist aus dem Vorhergehenden לֹא zu ergänzen. Der Scheol ist hier wie C. 5, 14. personificirt, מָוֶת aber steht als *abstr. pro concr.* für הַמֵּתִים Ps. 115, 17., wo auch für unser בּוֹר hier דּוּמָה gesagt ist. אֱמֶת, *die Wahrheit*, steht hier subjectiv in der Bedeutung *Wahrhaftigkeit*, welche eine Species der Rechtlichkeit einer Seits und der Gerechtigkeit anderer Seits ist, durchaus nicht zu täuschen vermag und vor Allem dem אָמַר das entsprechende עָשָׂה (V. 15.) folgen lässt. Vrgl. *Herbart's* Allg. prakt. Philos. S. 152 ff.

V. 19. Auf die Verneinung folgt jetzt die Bejahung, die öfter vorangeht.

V. 20. Der Inf. לְהוֹשִׁיעֵנִי steht elliptisch und man ergänzt gewöhnlich הָיָה, also wörtlich: *er ist, mich zu retten*, worin Hitzig einen Ausdruck der Zukunft findet, worin aber eher der des Zuständigen, oder der des wiederholentlichen Thuns zu finden ist, vgl. C. 44, 14. Sprüchw. 19, 8. Hier könnte man auch nach Stellen wie Ps. 40, 14. das *Verb.* רְצֵה ergänzen, da eine solche Ellipse in Hebr. nichts Ungewöhnliches ist. *Gesen.* Lehrg. S. 850. 851. — Wie wir sagen: auf seine Stube gehen, auf seiner Stube sein, so sagt der Hebr. auf sein Haus gehen, auf ihm etwas thun. Eine Rücksicht auf den Fussboden findet hier-

C. 39, 1. Zu dieser Zeit schickte Merodach Baladan, der Sohn Baladan's, König von Babel, *Briefe* und Geschenke an Hiskia; denn er hörte, dass er krank gewesen und genesen sei. 2. Und Hiskia freute sich über sie und zeigte ihnen sein Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Specereien und das köstliche Oel und sein ganzes Zeughaus und alles, was sich fand unter seinen Schätzen; nicht war irgend etwas, was Hiskia ihnen nicht gezeigt hätte in seinem

bei gar nicht statt, wohl aber auf die Lage des Hauses; vrgl. 1 Sam. 2, 11. 1 Kön. 20, 43. —

V. 1. Der nur hier und 2 Kön. 20, 12. genannte babylonische König *Merodach Baladan* heisst im Kanon des Ptolemäus *Mardocempadus* und regierte nach diesem Kanon von 721—709 v. Chr. Dieser babyl. König scheint in Folge des unglücklichen Feldzuges von Sanherib gegen Juda und Aegypten von Assyrien abgefallen zu sein und zu seiner Behauptung ein Bündniss mit Hiskia gesucht zu haben, weshalb er ihm Briefe und Geschenke zukommen liess. Sein Nachfolger wurde aber nach Berosus von Sanherib wieder unterworfen und Esarhaddon zum Statthalter gemacht. Für וַיִּשְׁמַע steht 2 Kön. ausdrücklich כִּי יִשְׁמַע, so dass man daraus deutlich sieht, wie das einfache Vav die Stelle des כִּי vertreten kann.

V. 2. בֵּית נְכֹתֹה kann nicht nach *Aqu.*, *Symm.* und der *Vulg.* οἶκος τῶν ἀρωμάτων, *cella aromatum*, bedeuten, da die Specereien הַבְּשָׂמִים nach dem Golde und Silber noch besonders genannt werden, und daher muss man es mit dem *Chald.* *Syr.* und *Saad.* allgemeiner fassen vom *Schatzhause.* Das Etymon von נְכֹת hat man im Persischen, Chaldäischen und Arabischen gesucht. בֵּית כֵּלִים ist hier identisch mit בֵּית הַיַּעַר C. 22, 8., wo die Waffen aufbewahrt wurden. Das בְּ vor אוֹצְרֹתָיו ist hier wie das in Ps. 45, 10. zu fassen, es kann aber auch das Nomen hier

Hause und in seiner ganzen Herrschaft. 3. Und es kam Jesaja, der Prophet, zum Könige Hiskia und sprach zu ihm: was haben diese Männer gesagt und woher sind sie zu dir gekommen? und Hiskia sagte: aus fernem Lande sind sie zu mir gekommen, aus Babel. 4. Und er sagte: was haben sie in deinem Hause gesehen? Und Hiskia sagte: alles, was in meinem Hause ist, haben sie gesehn; nicht ist irgend etwas, was ich ihnen nicht unter meinen Schätzen gezeigt hätte. 5. Da sprach Jesaja zu Hiskia: Höre das Wort Jehova's der Heerschaaren! 6. Siehe, Tage werden kommen, dass fortgetragen wird alles, was in

mit *Hitzig* nach 2 Kön. 32, 27. in der Bedeutung von *Kammern* genommen werden. Der vielen Schätze Hiskia's wird auch 2 Chron. 32, 23. 27—29. gedacht, was auf die Vermuthung geführt hat, dass Hiskia bei dem Tribute an Sanherib sich an dem Tempel vergriffen, seinen Privatschatz aber geschont habe. 2 Kön. 18, 16.

V. 3. Dass der Prophet bei seinen Fragen nichts Gutes im Sinne hatte, merkt Hiskia und antwortet ihm so nur auf seine zweite Frage, des geschlossenen Freundschafts-Bündnisses mit keiner Silbe gedenkend. Aber es hilft ihm nichts. Jesaja forscht weiter in

V. 4., und nachdem ihm Hiskia diese seine Frage ganz offen und unbefangen beantwortet hatte, kündigt ihm Jes. in

V. 5. das Wort Jehova's an, wie es sich in allen Aussprüchen, welche der Idee der Gerechtigkeit ihren Ursprung verdanken, kund giebt, sollte die Auffassung und Anwendung der Idee sich auch nicht immer ganz richtig erweisen, oder politische Rücksichten sich unvermerkt beimischen.

V. 6. Wie die Sünde, so die Strafe. Mit seinen Schätzen hatte sich Hiskia nach des Propheten Dafürhalten versündigt, mit ihnen sollte er auch gestraft werden. Vor dem

deinem Hause ist und was deine Väter bis auf *diesen* Tag aufgehäuft haben, nach Babel. Nichts soll *zu*rückbleiben, spricht Jehova. 7. Und von deinen Söhnen, welche aus dir hervorgehen werden, welche du

Könige von Babel hatte er mit seinen Schätzen geprunkt, vor ihm und durch ihn soll er derselben beraubt werden; denn nur so wird die billige Strafe ihm zu Theil, welche hier den Inhalt des Wortes Jehova's ausmacht, so dass mit אָמַר יְהוָה eigentlich der Schluss desselben gegeben ist. Die Fortsetzung in

V. 7. giebt also der Prophet entweder aus eigenem Mittel, oder sie ist ein Zusatz von fremder Hand, jedenfalls entspricht sie nicht der Idee, denn nach ihr darf Keiner für die Sünden eines Andern büssen, und so auch nicht die Söhne für die Vergehung des Vaters, wie das Ezech. C. 18. nachdrücklich lehrt. S. m. Schr. *Princ. eth.* § 28. Von einer Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch die Chaldäer und von einer Deportation der ganzen noch übrigen Einwohnerschaft nach Babel zeigt sich aber auch selbst hier noch keine Ahnung, so dass diese Weissagung hier, wenn sie wirklich von Jes. herrührt, in der Deportation des *Manasse* durch die Assyrier nach Babylon (2 Chron. 33, 11.) ihre Erfüllung gefunden hat und nach Jer. 26, 18. nur Micha vor Jeremia jene Zerstörung und Deportation vorhergesagt hat. — Da Manasse in einem Alter von 12 Jahren zur Regierung kam, so war er zur Zeit dieses Ausspruchs, wenn er authentisch ist, noch nicht geboren und daher sind die *Aorr.* II. יֵצְאוּ und תּוֹלִיד auf die Zukunft zu beziehen. Dieses תּוֹלִיד ist eine nähere Bestimmung des יֵצְאוּ מִמְּךָ, so dass hier nur von leiblichen Kindern die Rede ist, und nicht von Enkeln, Urenkeln oder noch spätern Nachkommen. In so weite Zeitfernen mit bestimmten Prädictionen hinauszuschweifen ist überhaupt nicht Sache des Jesaja; alle seine Weissagungen gehen nach *seinem* Sinn mehr oder weniger auf die nächste Zukunft. Also auch an

zeugen wirst, werden sie nehmen, dass sie Hofbeamte sind im Pallaste des Königs von Babel. 8. Und His-

Daniel und seine Gefährten ist hier, streng genommen, nicht zu denken, obschon sein und seiner Gefährten Schicksal hier so angegeben ist, dass man, wenn es תּוֹלִיד zulässt, vermuthen kann, es sei dieser V. erst in Folge des Schicksals jener Jünglinge von königlichem Geblüt (מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה Dan. I, 3.) später eingeschaltet worden. Sind aber diese Worte authentisch, so fällt es auf, dass Jes., der bis zur Niederlage der Assyrier durch die Pest immer von den schönsten und kühnsten messianischen Hoffnungen beseelt war und *jedes* seiner Orakel mit einer messianischen Verheissung schloss, jetzt nach Abzug des hart getroffenen Feindes bei Gelegenheit jener Eitelkeit des Hiskia mit einem Male und zwar zu Allerletzt so düstere Aussichten strafend eröffnet, dass er sie auch nicht durch einen einzigen Strahl tröstender Hoffnung, wie sonst doch immer, mildert, und man sich versucht fühlt, an die Worte *Guizot's* zu denken, indem er in seiner Darstellung der Philosophie des 18ten Jahrh. und ihrer Wirkungen von Destutt de Tracy sagt: „und so sank er nach und nach gleichsam unter der Last einer geheimen Verrechnung zusammen und schien, wenn er sie auch nicht anerkannte, die grosse Unzulänglichkeit der Ideen, an die er immer noch mit derselben Aufrichtigkeit und Hingebung glaubte, doch fühlen zu sollen."

V. 8. Hiskia ist mit der gedrohten Strafe zufrieden, indem er voraussetzt, dass sie nicht ihn, sondern erst seine Kinder nach ihm treffen werde. Das zweite וַיֹּאמֶר mit den darauf folgenden Schlussworten lässt sich sehr leicht begreifen, wenn man annimmt, dass V. 7. erst von späterer Hand eingeschaltet ist; denn wer dieses that, musste den Hiskia in seiner Antwort doch auch auf V. 7. noch etwas antworten lassen und daher die Anknüpfung mit einem zweiten וַיֹּאמֶר, das um so unangemessner erscheint, da dieser zweite Theil der Antwort den Grund des טוֹב im ersten an-

kia sprach zu Jesaja: gut ist das Wort Jehova's, *das*

giebt und, wie es scheint, nicht richtig, denn *Hiskia* musste den Ausspruch Jehova's *gut* oder *recht* finden, wenn er in V. 6. eine *gerechte* Strafe erkannte; wie denn schon *Kant* in seiner Kritik der prakt. Vrn. S. 65. bemerkt, „dass der Gestrafte selbst gestehen muss, es sei ihm *Recht* geschehen." טוֹב steht aber hier nicht in der Bedeutung von *gütig*, *wohlwollend*, sondern unseres *Recht* im Gegensatz von Unrecht. S. *Principia ethica* §. 77. Nimmt man aber hier keinen spätern Zusatz an, so kann man nur mit *Hitzig* sagen: „Die letzten Worte spricht Hiskia nicht mehr zu Jesaja, sondern nachher *für sich*" d. h. בְּלִבּוֹ, wie der Hebräer sagt; jedoch das כִּי scheint *Hitzig* nicht richtig gefasst zu haben, indem er übersetzt: er dachte nemlich: so wird ja Friede und Treue sein in meinen Tagen. *Gesenius* nimmt das zweite וַיֹּאמֶר nach Art des arab. أَمَرَ, *mandat*, *iubet*, indem er übersetzt: „Und er sprach: dass nur Glück und Bestand sei in meinen Tagen," dazu bemerkend: Nach unserer Lesart schärft der König es gleichsam dem Propheten ein, dass nur wenigstens zu seiner Zeit Ruhe bleiben möge. Ebenso die *Vulg*. und die LXX. Der Syrer aber lässt es ganz aus, ein Zeichen, wie unpassend auch er dieses zweite וַיֹּאמֶר fand. אֱמֶת bedeutet nach *Hitzig* hier *die Treue*, welche den Frieden hält, den stillschweigenden Vertrag beobachtet, nach welchem Jeder den Andern in Frieden lässt, ohne ihn zu befehden." Dieses scheint aber nicht der ganze Sinn zu sein, vielmehr muss אֱמֶת, das immer in sittlichem Sinne gebraucht wird, hier wie auch sonst öfters die ganze sittliche Wahrheit, oder das sittlich Wahre d. i. das was *gut* und *recht* überhaupt ist, bedeuten und begreift somit alles das in sich, was zu den *sittlichen* Vorzügen der messianischen Zeit gehört und von Jes. so oft geschildert wurde. Die Folge *dieser* אֱמֶת ist der שָׁלוֹם oder der innere und äussere Friede, welcher ebenfalls ein nothwendiger Charakterzug *der*

du geredet; und dachte: denn es wird in *meinen* Tagen Friede und Warheit sein! —

messianischen Zeit ist und als solcher öfter hervorgehoben wird. Daher ist Jer. 14, 12. der שְׁלוֹם אֱמֶת der auf solche Weise begründete und somit der vollkommenste und allertiefste Friede, gleichsam der messianische Friede. Durch beide Ausdrücke ist also Hiskia's Regierungszeit hier als eine messianische charakterisirt, wenn sie gleich Jesaja nach *seinen* Hoffnungen und Ideen nicht als eine solche anerkennen mogte, wie sehr er auch noch immer gehofft hatte, in Hiskia einen Messias, wie es David war, zu sehen. —

Verbesserungen und Zusätze.

S. 11 Z. 9 v. u. lies: die Anschauung. S. 14 Z. 12 v. u. l.: *iudex*, nicht: *index*. S. 48 Z. 1 v. u. fehlt: Vrgl. *Die älteren jüdischen Feste* u. s. w. dargestellt *von J. F. L. George*. Berlin 1835. S. 103 Z. 12 v. o. l.: עֶרְכָּם. S 115 Z. 20 v. o. l.: sein müsse. S. 125. Z. 11. v. u. l.: Jehova. S. 127 Z. 3. v. o. l.: Erste, nicht: Zweite. S. 155 Z. 8 v. o. l.: Marodeur. S. 158 Z. 10 v. o. l.: ein, nicht: kein. S. 190 Z. 11. v. o. l.: C. 17, 14. S. 200 Z. 4. v. o. l.: V. 14 — 16. S. 209 Z. 3. v. o. l.: [Dem König von Ass.] S. 325 Z. 12 v. u. l.: da es sonst nicht u. s. w. S. 241 Z. 14 v. o. l.: Begebenheiten. S. 251 Z. 8 v. u. l.: galten, nicht: gelten. S. 252 Z. 11 v. u. l.: andere Gegenden u. s. w. S. 253. Z. 9. v. o. l.: gross, nicht: gewiss. S. 267 Z. 13 v. u. l.: widerspricht, nicht: entspricht. S. 282 Z. 8 v. u. l.: weisse, nicht: weise. S. 284 Z. 17 v. u. l.: *Aor. II.* S. 302 Z. 17 v. u. l.: componirte, nicht: comparirte. S. 327 Z. 6 v. u. l.: جبى. S. 396 Z. 17 v. o. l.: ܟܒܕ. S. 400 Z. 1 v. u. l.: heimathlichen, nicht: heimathlosen. S. 433 Z. 4 v. o. l.: bezeichnen, nicht: beziehen. S. 468 Z. 15 v. o. l.: *Syrien* nimmt. S. 492 Z. 14 v. u. l.: von einer ausschliesslichen Weissagung. S. 492 Z. 2 v. u. l.: schon wieder bloss von u. s. w. S. 497 Z. 10 v. o. l.: früherer, nicht: früher. S. 535 Z. 12 v. o. l.: drei, nicht: beiden. S. 563 Z. 16 v. u. l.: und er hält. S. 578 Z. 8 v. o. l.: anschwillt. S. 627 Z. 16 v. u. l.: C. 21, 11. S. 666 Z. 9 v. o. l.: bei, nicht: unter. S. 690 Z. 16 v. o. l.: Jehova's, nicht: Jesaja's. S. 692 Z. 12 v. u. l.: unterdessen. S. 709 Z. 1 v. u. l.: eingerichtet, nicht: gerichtet. S. 718 Z. 8 v. o. l.: geoffenbarten, nicht: geopferten. S. 720 Z. 17 v. o. l.: sein, nicht: ein. S. 725 Z. 15 v. o. l.: wo für unser בּוֹר *Grube*, *Grab*, דּוּמָה *Grabesstille* gesagt ist.

Bayerische Staatsbibliothek München

HALLE,
gedruckt in der Gebauerschen Buchdruckerei
Schwetschke.

1-2 U

-2/95

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jesaja

Des Propheten Jesaja Weissagungen

Bd.: 1 (1838)

Königsberg 1838

B.g.prot. 124-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10271584-7